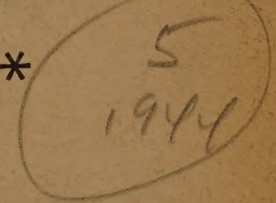
PARAIT en VOLUME
ou en Fascicules
600 pages

Cinquième Année
F~~ASCICULE 1~~ 5
19~~2~~ pages.

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

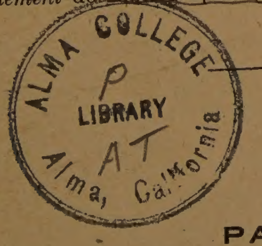
L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1944 *



ÉTUDES

CHRONIQUES



PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
10 - RUE CASSETTE - 10

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
48 - RUE D'ASSAS - 48

V. 5
1944

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'A. T. est l'organe de la *Société Augustinienne* d'Études de théologie et de spiritualité.

Directeur : Le R. P. F. Cayré, au centre de rédaction, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris,

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.

Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité.*

Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

Secrétariat : au Bureau des Études Augustiniennes, 48, r. d'Assas (6e) : Correspondance et communications urgentes touchant la rédaction.

ADMINISTRATION

Éditeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris.

Autres centres d'abonnement et de vente :

à Paris : Bureau des Études Augustiniennes, 48, rue d'Assas (6e).

à Lyon : Maison du Livre Français, 18, rue de la Quarantaine.

Chaque année de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 600 pages avec les suppléments bibliographiques.

Elle est fournie, selon les possibilités, en fascicules (aux abonnés) ou en volumes (aux souscripteurs).

Conditions : Année 1944 : les 3 fascicules : 150 fr. ; *franco,* 165 fr.
Étranger : Prix selon le tarif postal.

Année **1940** : 168 pages	35 fr. ;	—	39 fr.
Année **1941** : 360 pages	75 fr. ;	—	82 fr.
Année **1942** : 584 pages	125 fr. ;	—	135 fr.
Année **1943** : 584 pages	150 fr. ;	—	160 fr.

Tous les souscripteurs de l'année 1943, recevront le présent fascicule, le premier de l'année 1944.

Le prix de souscription aux trois fascicules prévus pour 1944 est de **150 fr.,** *franco* **165 fr.**

Les souscripteurs de l'année 1943 ne désirant pas renouveler leur souscription pour 1944, sont priés instamment de nous retourner le présent fascicule.

Pour faciliter l'administration de l'*Année Théologique*, nous prions les souscripteurs d'envoyer au compte postal, Paris 21.44, P. Lethielleux éditeur, le montant de leur souscription ou le complément s'ils ont déjà versé une avance.

Fin avril le recouvrement des souscriptions non réglées sera effectué par traite ou par recouvrement postal, augmenté des frais.

Pour la zone sud retourner, s'il y a lieu, le fascicule aux bons soins de la Librairie Vitte, place Bellecour, à Lyon (Rhône).

Premier Fascicule

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1944 *

La preuve de la Divinité de Jésus dans les Évangiles synoptiques

La discrétion apparente avec laquelle les Synoptiques nous parlent de la divinité de Jésus a été l'une des surprises de l'apologétique contemporaine, à partir du moment où celle-ci s'est crue obligée, pour tenir compte des dates de l'apparition des évangiles, de séparer le témoignage de saint Jean de celui de ses prédécesseurs. La réserve de Jésus, en saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, semble d'abord assez étonnante : en combien de passages le voit-on plus préoccupé de cacher sa personnalité que de la faire connaître ; et quand il la découvre, c'est presque toujours en termes messianiques, qui nous paraissent pauvres ou déficients. Aussi les auteurs catholiques s'appliquent-ils à justifier cette attitude et ce langage : ils n'ont d'ailleurs pas de peine à montrer que Jésus ne pouvait pas, ne voulait pas professer ce cours de catéchisme ou de théologie que notre impatience attendait de lui et qu'elle n'obtiendra que beaucoup plus tard, lorsque saint Jean écrira son prologue. Un critique rétablissait naguère le contexte historique et conceptuel où évoluait la pensée des auditeurs de Jésus, et rendait ainsi hommage à la fois au silence relatif et à la loyauté absolue des évangiles synoptiques : « Il ne faut pas perdre de vue que Jésus, par son origine humaine, appartenait à ce peuple juif à la mentalité si strictement monothéiste, qui chaque jour dans sa prière disait : « Écoute, Israël ! Le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique ». Jésus lui-même, dans sa prière et dans son enseignement d'un seul Dieu du ciel et de la terre, et d'un seul Père,

suivait très exactement la tradition de son pays[1]. » Mgr Gaudel, évêque de Fréjus, est plus précis encore dans le même sens et avec plus d'autorité : « A un peuple strictement monothéiste, qui dans l'ensemble attendait un Messie-homme né de l'homme, Jésus ne pouvait dire ouvertement : *Je suis Dieu.* Il va d'abord préparer les âmes, se laisser deviner par ses actes, son autorité, ses suggestions. Il va ensuite se révéler à travers des concepts et des mots reçus qu'il faut transfigurer, dont il faut enrichir le sens pour les hausser jusqu'à l'expression de sa filiation divine. Il le fera non pas d'une façon systématique, mais selon les occasions et la réceptivité de ses auditeurs. Il le fera non pas en ramassant en une formule unique, mais en manifestant dans l'Évangile entier, ce qu'il veut révéler. C'est dire que pour la comprendre il faut suivre dans sa manifestation discrète l'initiation progressive des disciples à la révélation de son mystère[2]. »

Le lecteur insuffisamment averti de la difficulté de ces problèmes et qui les aborderait à la lumière des seuls souvenirs d'un petit catéchisme lointain, serait donc injuste à l'égard des textes vénérables qui nous ont conservé les premiers témoignages chrétiens. Il oublierait que, d'une part, Jésus dans les évangiles est constamment préoccupé de garder à l'égard du grand public ce qu'on appellerait aujourd'hui l'*incognito*, et que, d'autre part, il y a dans saint Jean lui-même, vers la fin, ce dernier dialogue entre Jésus et Philippe, où le Maître reproche au disciple de n'avoir pas encore saisi les véritables relations du Fils avec le Père. C'est bien la preuve que Jésus s'était toujours heurté à la difficulté de son sujet comme à la paresse de ses auditeurs. Combinez ces obstacles avec ces lenteurs, disent les apologistes, et vous comprendrez mieux la longueur des chemins par où passa la révélation. Mais poursuivez votre enquête, votre lecture, votre méditation, rapprochez les textes des conditions psychologiques ordinaires de la conversation et de l'enseignement, et vous avouerez que Jésus ne pouvait parler ni agir autrement qu'il ne l'a

1. Karl Adam, *Jésus le Christ*, trad. de l'allemand, Paris et Mulhouse, 1934, p. 223.

2. Mgr Gaudel, *Le mystère de l'Homme-Dieu*, Bloud et Gay, 1939, tome I, p. 53.

fait, ne serait-ce d'ailleurs que pour respecter les exigences et la liberté de l'acte de foi. Si nous lisions dans les évangiles ce cours de théologie sur l'Incarnation qui ne s'y trouve pas, il aurait depuis longtemps paru suspect à une critique inquiète et réaliste. Si les textes primitifs avaient attribué à Jésus ces affirmations sommaires et brèves, telles qu'on les trouve aujourd'hui dans nos manuels de chrétienté, écrits pour des générations depuis longtemps familiarisées avec toutes les conséquences du dogme catholique, — ces formules prématurées seraient aujourd'hui discutées et rejetées comme apocryphes par les historiens soupçonneux.

Ces considérations sont très justes. Mais elles ne peuvent tout de même pas nous empêcher ni nous dispenser de relire les synoptiques avec la plus grande attention, afin de voir si, en les regardant d'une certaine manière, dans la direction même de la pensée de Jésus et de ses premiers auditeurs, on n'y découvrirait pas une révélation très nette de ce que nous appelons aujourd'hui, en termes précis mais déjà un peu abstraits, la divinité de Jésus et le dogme de l'union hypostatique.

Avons-nous suffisamment remarqué la façon dont Jésus s'engage dans le courant messianique de pensées et d'espérances où baignaient les plus fervents, les plus religieux de ses contemporains, s'installe en quelque sorte au centre ou au sommet de tous ces désirs et de toutes ces attentes et, une fois établi au cœur même du royaume de Dieu, comment il en transforme le contenu au profit de ses disciples, mais aussi et dans un autre sens à son profit, au profit de la vérité ?

Et d'abord, s'il est une affirmation certaine dans les premiers évangiles, plus fréquente et plus nette en ceux-ci que dans le quatrième, c'est que Jésus s'est présenté comme le Messie, ou, comme nous disons en grec, comme le Christ. Si ce dernier titre lui est resté, et finalement est devenu chez nous et pour toujours son nom propre, c'est parce qu'il l'a revendiqué, et que ses disciples le lui ont accordé comme l'expression absolue de leur foi totale : *Tu es Christus*, dit saint Pierre en récitant son *Credo* à Césarée de Philippe, et Jésus l'approuve. *Si tu es Christus, dic nobis*, interroge le grand-prêtre, et Jésus répond : *Je le suis.*

Mais alors, pourquoi éprouver le regret de ces témoignages, et céder à la tentation de les juger insuffisants, sous prétexte qu'aujourd'hui ce même mot de Messie, entendu au sens de l'Ancien Testament, n'exprime que d'une manière très insuffisante le dogme de la divinité personnelle de Jésus et celui de l'Incarnation de la deuxième personne de la sainte Trinité ?

Ne soyons pas si pressés, ou si paresseux, et recommençons notre inventaire des textes. Voyons d'abord si, sur les lèvres de Jésus comme dans la pensée de saint Pierre, ce messianisme ne rend pas un son neuf, ne comporte pas une signification nouvelle beaucoup plus riche que l'ancienne.

Jésus, en effet, en même temps qu'il prêche le royaume messianique annoncé par les prophètes, en fortifie singulièrement le contenu. Il n'abandonne rien du symbolisme ni de l'imagerie d'autrefois ; il ne renonce même pas à ce règne temporel des derniers jours qui doit marquer à la fois le triomphe d'Israël et la gloire de Yahveh. Il y a une eschatologie dans les synoptiques ; ils en sont tout remplis. Pourquoi rejeter dans l'ombre ce que Jésus prêchait en pleine lumière ? Ces textes sont d'ailleurs extrêmement précieux et même indispensables pour notre sujet. Ce sont eux qui nous apprennent, en pleine clarté, que dans le royaume Jésus occupe la place même de Dieu son Père, au nom et au lieu duquel il exerce les fonctions souveraines. Que la vision s'achève en celle d'un jugement final, d'un banquet nuptial ou royal, ou même d'une catastrophe cosmique, c'est toujours Jésus qui, au centre du tableau, domine, en sa qualité de *fils de l'homme*, conformément aux prophéties de Daniel ou d'Esdras, la scène de gloire et de justice divines.

Voilà donc une certitude bien acquise qui résume jusqu'à nouvel ordre le message des synoptiques : Jésus est le Messie promis à nos pères et annoncé par les prophètes. Matthieu a écrit pour montrer cette vérité partout prévue dans les Écritures. Marc a voulu prouver comment le scandale de la mort de Jésus, loin de s'opposer à cette foi, la confirme à sa manière, car cette douloureuse passion, suivie d'ailleurs de la revanche de la résurrection, était, elle aussi, exigée par les saintes Lettres. Luc, enfin, en universalisant cette bonne nouvelle jusqu'aux confins mêmes de la gentilité pour introduire celle-ci dans le royaume, a conservé autant que ses deux prédécesseurs ce

substrat messianique qui est le fond même de la prédication de Jésus en Galilée et en Judée.

Mais prenons garde que, sans rien renier des espérances d'autrefois, Jésus transforme en même temps, toujours relativement à lui-même, toute la conception juive du royaume : et ceci, dans deux ou trois directions, si nous en croyons les divisions schématiques de notre pensée actuelle. Ce royaume à venir, il est déjà présent. Ce royaume présent se concentre en la personne de son Messie, et nous savons qui est celui-ci : Jésus lui-même. Ce royaume est intérieur à l'âme et la transforme tout entière : il est spirituel, religieux et divin. Mais puisqu'en même temps il ne cesse point d'être une eschatologie, il est aussi la possession de la fin dernière, et du terme même de la religion, qui est Dieu. Et puisqu'il se confond avec Jésus, c'est donc que Jésus est Dieu, ou plutôt, puisque Jésus est personnellement distinct du Père, c'est donc que Dieu a un Fils, mais qui est Dieu.

Ces vérités seront développées plus loin. Mais il convenait, en les faisant connaître dès à présent, d'éclairer le chemin qui y conduit. Telle est en effet la foi synoptique, c'est-à-dire la doctrine qu'en paraboles Jésus prêchait aux simples, aux petits, aux foules, qui ne réalisaient peut-être pas, au début certainement pas, les exigences dogmatiques d'une pareille position, mais qui, sous la pression de l'Esprit et de cette parole, prenaient la route, la direction de la foi catholique. Le royaume, c'était cet homme ; et le royaume, c'était la rencontre avec Dieu, c'était Dieu parmi nous, c'était Dieu au fond des âmes, pour faire de nous ses fils. Mais alors, cet homme est le Fils de Dieu ; il est le Seigneur, et il est Dieu.

Cette dernière expression est voilée dans les synoptiques, et nous savons pourquoi. Jusqu'à nouvel ordre, le nom de Dieu, c'est-à-dire de Yahveh, continue d'être réservé au Père, de qui procèdent, avec le salut, toute bonté, toute paternité, et le Fils lui-même. Mais ce maintien du monothéisme absolu ne rendra que plus nécessaire la croyance en la divinité absolue du Fils : car, pour ne rien enlever à l'éternelle immutabilité de Yahveh, il faut bien que la présence d'un Fils en Dieu soit, elle aussi, éternelle. Et ceci, c'est déjà le prologue de saint Jean.

Mais avant saint Jean et avant la métaphysique flamboyante de ses textes, il y a saint Paul, saint Paul qui est le contemporain des synoptiques, et dont les épîtres précèdent même la composition définitive de ceux-ci. Or saint Paul ne fait précisément qu'exprimer en termes judéo-gentilisés cette foi synoptique : au mot de royaume il substitue celui de salut ou de mystère de Dieu ; ce mystère, c'est celui de la vie de Jésus en nous, pour faire de nous d'autres fils, des fils adoptifs de Dieu. Le messianisme, sans cesser d'ailleurs d'être une institution, une église, et la gloire même du Père, est aussi la vie divine du croyant *in Christo Jesu.*

Toutes ces affirmations se tiennent. C'est nous qui dérangeons cet ordre et cette unité admirables en imposant, au nom de notre paresse, à la révélation primitive, un morcelage qu'elle ne comportait pas. A cette heure printanière, sur le bord des lacs et au pied de la croix du Calvaire, la divinité du Fondateur n'était pas une leçon de catéchisme que l'on pût séparer de la leçon de la grâce ou de la leçon de l'Église.

C'est ce que le lecteur nous permettra maintenant de reprendre avec plus de détails : pour le faire, nous allons déjà être infidèles à cette concentration doctrinale, à cette unité dogmatique, pour laquelle nous venons de réclamer la priorité chronologique. Mais il nous est difficile aujourd'hui de penser et d'écrire autrement. Nous allons donc parcourir par parties successives ce que nous venons d'essayer d'embrasser d'un seul coup, et nous allons peut-être déjà affaiblir d'autant la force des textes et de la démonstration. Au moins le lecteur est-il prévenu : lorsque, pour les besoins de la clarté et de la logique, nous séparons une idée d'une autre, nous savons bien, grâce à ce qui précède, que dans la pensée contemplative de Jésus, tous ces dogmes ne font qu'un, — et en tout cas qu'ils se soutiennent et se supposent tous les uns les autres dans la synthèse unique.

*
* *

Ce que nous allons chercher dans les synoptiques, volontairement et provisoirement isolés du reste des livres du Nouveau Testament, c'est la direction mentale selon laquelle s'est insérée dans l'esprit des apôtres la révélation de la divi-

nité de Jésus. Un confrère, professeur d'Écriture Sainte à mes côtés, nous avait dit un jour : « J'ai l'impression que l'on n'a pas encore demandé aux évangiles synoptiques tout ce qu'ils sont capables de nous apprendre. » Cette parole optimiste et encourageante m'avait beaucoup frappé. Nous possédions déjà cependant, pour étudier les origines du dogme de la divinité du Christ, des analyses excellentes des trois premiers évangiles. Aux heures les plus difficiles de la crise moderniste, Mgr Batiffol avait donné l'exemple et la leçon dans un livre aujourd'hui dépassé, mais qui avait alors ouvert le chemin en inaugurant une méthode : *l'Enseignement de Jésus*, paru en 1905. Depuis lors nous avons eu les constructions délicates mais fortes du R. P. Lebreton, S. J., au tome premier des *Origines du Dogme de la Trinité ;* du R. P. de Grandmaison, S. J., dans son grand livre sur *Jésus-Christ*, — pour ne citer que les *colonnes de l'Eglise*, comme disait saint Paul, et sans oublier les nombreux ouvrages de M. Lepin, S. S. — Plus récemment, dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, nous avons eu les travaux tout neufs, assez différents l'un de l'autre, mais tous les deux remarquables, de Mgr Gaudel, évêque de Fréjus : *le Mystère de l'Homme-Dieu ;* et de M. le chanoine Bardy, sous le titre à la fois émouvant et discret : *le Sauveur.* Nous ne voulons pas ici reprendre une œuvre si bien menée par ces maîtres de la théologie et de l'apologétique contemporaines suivant une méthode aujourd'hui consacrée. Nous supposons connus les textes qui sont traditionnellement exploités dans ce genre de preuves. Mais nous nous sommes demandé si, en replaçant ces témoignages classiques dans le contexte synoptique intégral, on ne retrouverait pas le cheminement, dans l'esprit des apôtres, de la vérité révélée ; comment elle s'est présentée à eux ; comment ils l'ont accueillie et assimilée, et en somme quels furent ici-bas le premier catéchisme, la première distribution mentale du dogme essentiel du christianime. Ce dogme, nous l'exposons aujourd'hui en utilisant de préférence et presque exclusivement le prologue de saint Jean : *le Verbe éternel s'est fait chair et il a habité parmi nous.* A cette direction, de haut en bas, nous ramenons volontiers tous les témoignages antérieurs, c'est-à-dire d'abord ceux de saint Paul, où nous avons tendance à chercher les prodromes de cette doctrine, en quoi

nous avons bien raison, — mais selon le même schéma, en quoi peut-être nous nous trompons : car nous faisons violence aux textes, et du coup nous leur enlevons une partie de leur contenu afin de mieux les dessiner dans le cadre de la pensée johannique. Et certes, saint Paul prépare et annonce saint Jean, et même il l'exige, mais ce n'est pas en le répétant, si l'on ose dire, à l'avance ; c'est en prêchant la même vérité suivant une autre distribution mentale du même contenu doctrinal. Si de la sorte, et heureusement, saint Paul et saint Jean ne font pas double emploi, que dirons-nous des synoptiques ? Ils nous livrent la toute première expression du même dogme sur les lèvres de Jésus s'adressant à ses disiples de la première heure. Que le Maître n'ait pas pu leur parler dans les termes et selon le schéma de la préface johannique, c'est évident, puisque saint Jean lui-même, au cours de son évangile, n'a jamais mis dans la bouche du Maître les mots du prologue. Que Jésus ait au contraire, en Galilée et en Judée, avant sa mort, avant sa résurrection, présenté le dogme de sa divinité personnelle suivant un dessin mental et verbal encore plus archaïque, — c'est à quoi l'on ne pensait pas naguère, et c'est ce que nous apprend aujourd'hui cette lecture plus attentive, plus immédiate, plus scientifique par conséquent, des textes originaux. Et que ceux-ci aient pu satisfaire des curiosités aussi nouvelles et aussi imprévues, c'est bien la preuve de leur résistance doctrinale et de leur richesse dogmatique.

Ce que les synoptiques nous donneront, ce n'est donc pas, quarante ans avant saint Jean, et dix ou vingt ans avant saint Paul, des expressions et des distributions de concepts identiques à celles de ces deux apôtres. C'est dans un autre style, et dans une autre atmosphère qu'ils nous livreront la même vérité, — le style et l'atmosphère des premiers auditeurs. Avant d'employer pour le dogme chrétien le vocabulaire et la grammaire qui seraient plus tard définitivement les nôtres et grâce à une traduction fidèle en langage clair des premières révélations, Jésus devait d'abord utiliser le vocabulaire juif existant et le remplir d'un sens nouveau. Il devait suivre une direction conceptuelle qui tiendrait compte des données fournies par les positions antérieures, celles de l'Ancien Testament, mais différemment distribuées, et enrichies de significations inattendues.

*
* *

Trois parties dans cette étude : I. l'établissement de la thèse centrale déjà annoncée sur la manière dont les synoptiques parlent de la divinité de Jésus ; II. ensuite les conséquences de cette lecture, d'abord pour l'intelligence des synoptiques et pour l'apologétique qu'ils soutiennent ; III, puis pour l'intelligence générale des livres du Nouveau Testament replacés à leur date de composition.

I

L'enseignement de Jésus dans les synoptiques est donc accroché au mot et à l'idée du royaume des cieux ou du règne de Dieu, une vieille expression biblique qui triomphe dans ces évangiles avant de disparaître : elle ne sera plus guère employée dans saint Jean ; mais en attendant, c'est elle qui concentre autour de ses syllabes, dans saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, toute la pensée du fondateur du christianisme. On a récemment un peu trop vite accepté de distinguer dans cette pensée relative au Royaume une conception eschatologique, une conception spirituelle et une conception communautaire, qui auraient respectivement abouti plus tard aux trois dogmes des fins dernières, de la grâce et de l'Église. Une critique radicale se croit même obligée de choisir entre les deux premières de ces conceptions, comme si Jésus n'avait pu prêcher à la fois l'une et l'autre, et qu'il nous fallût opter entre ces deux théories : ou bien Jésus a annoncé pour demain la fin des temps et le triomphe de Yahveh dans un cadre messianique temporel, ou bien il a prêché une vie spirituelle et morale d'union intérieure à Dieu son Père. Si l'on accepte cette alternative, il faut évidemment se débarrasser de la moitié des textes synoptiques, de tous ceux qui ne parlent pas dans le sens de l'hypothèse qu'on avait adoptée : singulière méthode pour lire des documents et pour rester fidèle à des témoignages.

On aurait dû se souvenir que depuis longtemps, chez les prophètes, les deux plans, eschatologique et spirituel, coexis-

taient, et que si le messianisme se présentait de préférence chez ces précurseurs sous son aspect temporel, on y trouvait aussi l'espoir d'établir dans les âmes dès à présent un autre triomphe de Yahveh, d'ordre immédiatement moral et religieux. Ce sont ces deux perspectives que Jésus a prolongées, en continuant de les conjuguer entre elles. Mais, pour apercevoir cette ordonnance, et la pousser jusqu'à l'unité, pour ne rejeter aucun des textes qui nous sont fournis, il ne faut pas commencer par accepter l'ordre chronologique employé dans l'exposé actuel du dogme chrétien, où l'état de grâce d'aujourd'hui conduit à la fin dernière de l'éternité en passant par le jugement général. Mais il faut prendre l'ordre biblique suivi par Jésus, où l'on montre d'abord aux imaginations avides la splendeur du triomphe cosmique de Yahveh, et le jugement général au grand jour de la gloire, pour attirer ensuite les esprits vers ces réalités invisibles, mais dès maintenant présentes, qui se cachent au fond des âmes religieusement unies à Dieu. Et en somme il faut contempler d'abord le royaume eschatologique, le plus lointain, mais le plus spectaculaire, pour apercevoir ensuite, à travers lui en quelque sorte, le royaume spirituel, la religion intérieure en esprit et en vérité, qui est une attitude et un état actuels des âmes. Dans cette direction-là les textes, au lieu de se heurter, s'éclairent les uns les autres et en tout cas s'accrochent et s'emboîtent beaucoup plus facilement. Ceux qui concernent la fin des temps étant plus flamboyants, facilitent à leur lumière la lecture et l'intelligence des autres, plus mystérieux parce que plus intimes, plus définitifs et, en un sens, plus divins.

On n'acceptera donc pas cette alternative à laquelle voulaient nous acculer, il y a quarante ans, les discussions soulevées à l'époque du modernisme, l'alternative entre les deux plans possibles du messianisme. On avait, d'une part, le plan eschatologique, c'est-à-dire celui des derniers jours du monde, où le royaume de Dieu s'achèvera par une grande manifestation de puissance et de gloire, et où la justice divine séparera pour toujours les bons et les méchants pour des destinées contraires et éternelles. En face, on opposait le plan moral, spirituel et actuel, qui nous représente ce même royaume comme déjà établi parmi nous, au fond des âmes des enfants de Dieu, et aussi d'ailleurs au dehors grâce aux signes exté-

rieurs qui le font reconnaître, grâce à l'organisation rudimentaire qui déjà le caractérise et fait de lui une Église. La présence de Jésus expliquait ce mystère : en groupant autour de lui ses disciples, en les appelant à le suivre, en transformant leurs âmes à l'image de la sienne, il réalisait en sa personne, dès à présent, le règne de son Père. On remarquera que ce double aspect du royaume, eschatologique et à venir d'une part, spirituel et immédiat d'autre part, a été maintenu dans notre dogme, où ces deux réalités dans la vie du chrétien ne cessent de se superposer, de se croiser, et de s'engendrer : l'état de grâce et l'espérance du ciel, l'union à Dieu et l'attente de ses jugements, quel est le chrétien qui ne vit pas constamment sur ces deux plans, en attendant qu'un jour ils ne fassent plus qu'un dans le royaume des cieux ?

Or cette concordance existe déjà dans les évangiles synoptiques. Sans doute les fonctions exercées par Jésus, qui servent à définir sa personne, sont plus visibles dans la description du royaume eschatologique, où manifestement, sous le nom de fils de l'homme, il occupe la première place. C'est lui qui juge les bons et les méchants, comme Dieu pourrait le faire. Assis au centre des douze sièges occupés par ses apôtres, il est incontestablement le Messie. Les textes sont formels : au jour du jugement, Jésus présidera, décidera, prononcera, au nom de Yahveh son Père. Il s'attribue dans cette perspective le nom de fils de l'homme, emprunté probablement à Daniel ou à des apocalypses plus récentes encore : en cette qualité, sur les nuées, il convoquera les vivants et les morts, il séparera les bons et les méchants. Nous sommes là sur un sol de témoignages extrêmement résistants, qui atteignent leur maximum de précision et d'audace au pied du tribunal du grand-prêtre dans la nuit de la Passion : Jésus est mort pour avoir, à cette heure tragique, affirmé et maintenu cette prétention.

Mais auparavant, durant le temps de sa prédication et de son ministère, il avait, dans ce cadre eschatologique préalablement construit, inséré l'autre aspect du royaume, en vertu duquel celui-ci existe déjà au fond des âmes, comme une réalité spirituelle et morale, comme un don invisible de Dieu, comme une union mystérieuse à Celui-ci présent, et, disons le mot qui n'est pas dans les évangiles, mais qui seul convient

pour les entendre, comme une religion intérieure d'ailleurs organisée en communauté visible[1].

Sur ce point, l'enseignement synoptique est d'une force et d'une simplicité dont il faut dire qu'elles renouvellent la face de la doctrine. Du sermon sur la montagne aux paraboles, de la lecture des prophéties dans les synagogues à l'interprétation donnée aux miracles dans les discussions avec les pharisiens, un courant passe, puissant et pur, qui, en éclairant d'une lumière vive des réalités religieuses jusqu'alors invisibles, nous fait apercevoir partout présent dans les âmes et dans le monde, dès maintenant, le royaume ; celui-ci est arrivé, il est commencé, il est au milieu de nous.

Comment le reçoit-on, comment y entre-t-on ? En suivant Jésus ; car le suivre, c'est faire partie du royaume. Tout à l'heure, Jésus était le Roi-Messie parce qu'il présidait le grand jugement de Yahveh ; et maintenant, il est ce même Roi-Messie dans un autre sens issu du premier, parce que Jésus est, si l'on ose dire, le royaume lui-même, ce règne spirituel de Dieu présent dans le monde à cause de la présence du Fils.

A cette école et sous cette pression, force nous est bien de renoncer à toute conception matérielle ou charnelle du royaume : celui-ci est dans le monde, mais il n'est pas de ce monde ; ce n'est point un triomphe de force, c'est l'établissement spirituel des volontés divines, c'est le don de Dieu lui-même à la

1. « Le royaume de Dieu n'est pas seulement imminent, il est déjà présent. Il est semblable au levain qui, dans le pétrin, fait lever la pâte, au grain de moutarde semé en terre, qui se met à germer et devient un arbre. Et tout cela est un divin miracle. Vous n'avez pas besoin de chercher à voir si le royaume de Dieu vient, d'écouter si vous entendez dire : Il est ici, ou : Il est là ; car il est au milieu de vous ! Tel est le message nouveau, étrange et surprenant, le paradoxe que Jésus prêche. Voilà ce que n'ont pu comprendre ni le peuple de l'époque, ni les savants d'aujourd'hui. Jésus se servait volontiers d'images empruntées à l'apocalyptique des prophètes pour dépeindre le royaume de Dieu et sa gloire et le présenter comme le salut à venir, dont personne ne peut calculer le jour et l'heure, puisque c'est le secret de Dieu. Mais il parlait en ce cas de la pleine révélation du royaume dans son déploiement final... avec puissance. Mais il n'en était pas moins vrai que la venue du royaume était une réalité actuelle, et que le Messie parcourait le pays, sans éclat, paré seulement de la gloire de ses miracles qui le rendaient reconnaissable. L'âge nouveau avait commencé avant la ruine de l'ancien monde... » LIETZMANN, *Histoire de l'Eglise ancienne*, tome I, trad. de l'allem. par Jundt, Paris, Payot, 1936, p. 49.

terre, c'est le titre de fils de Dieu accordé aux enfants des hommes, c'est le triomphe, la victoire et la gloire de Yahveh dans un sens tout à fait inattendu. C'est la révélation parfaite de Dieu aux fidèles, c'est la connaissance de notre Père qui est dans les cieux, c'est la loi de charité et d'amour établies sur cette terre pour y triompher suavement des puissances de fer, de chair, et de sang. Et c'est décidément, sans que soit aboli le messianisme ancien qui sert de cadre à tant de nouveautés, — l'avènement d'un royaume inattendu.

Or, pendant qu'il opère ce mouvement en profondeur, pendant qu'il transforme l'idée et la chose sur lesquelles il travaille, Jésus ne modifie nullement sa position personnelle : au contraire, il renforce ses prétentions jusqu'à s'identifier lui-même avec ce royaume qui ne fait qu'un avec son Roi, avec son Messie, c'est-à-dire avec Jésus.

Pour finir, la proposition : Jésus est le Messie, que nous avons vue si solidement établie sur le plan messianique, a pris un sens tout nouveau. Jésus continue de tenir la place de Dieu, mais c'est maintenant pour donner Dieu aux hommes, et pour faire des hommes les fils de Dieu. En même temps, il cesse définitivement d'être extérieur au royaume, comme le serait un ouvrier à son œuvre, un instrument au but poursuivi, un légat ou un mandataire par rapport aux institutions établies ; — car, par une singulière identification de la personne et de la chose, Jésus est lui-même ce royaume de Dieu qu'il annonce et qu'il fonde, il est lui-même le don de Dieu aux hommes. Et si le royaume est cette valeur divine que nous avons dit, c'est que le Messie est précisément cette valeur divine inouïe, qui donne au titre de Fils de Dieu une signification sans limites, une signification qui engage Dieu lui-même et qui le définit : Dieu est le Père éternel, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

C'est ainsi que Jésus franchit pour nous le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance et fonde vraiment le christianisme. Il accomplit cette transformation avec force mais aussi avec douceur, selon sa manière habituelle et souveraine. Pendant qu'il s'installe personnellement au cœur de cette religion intérieure et en même temps au centre de l'âme de son disciple, il établit les fondements de ce dogme de la grâce que saint Paul ira prêcher partout : la justice du royaume

devient un état habituel de l'âme et, comme on dira plus tard, une vertu, plus que cela, un salut, le salut même de l'âme, qui a été transformée parce qu'elle a trouvé la faveur de Dieu et qu'elle jouit de sa présence. Ce sont les béatitudes au début des évangiles et plus tard les paraboles, qui, avec infiniment de nuances et de suavité, mais aussi de force et de certitude, inculquent cette nouvelle conception du messianisme : et c'est une révolution ! Aucun texte, si on le veut, dans les synoptiques, ne contient à lui seul cette synthèse, mais tous ensemble la construisent, et quand s'achève, par la passion et la mort de Jésus, cette révélation, il est impossible aux apôtres de revenir à une conception purement temporelle et extérieure du royaume de Dieu : celui-ci n'est autre que le salut de l'âme et son union à Dieu par Jésus qui est le Messie dans un sens tout à fait neuf, celui de la rédemption spirituelle des fils adoptifs de Dieu.

Mais puisque ce royaume devenu intérieur est resté le même que celui que les prophètes découpaient dans le ciel autour du trône du fils de l'homme, — on a le droit, pour savoir qui est décidément Jésus, de conserver à celui-ci tous les titres, tous les droits, toute la valeur qui lui appartiennent dans le royaume messianique ;

— et alors la preuve de la divinité de Jésus s'établit comme suit :

S. MATTHIEU

La proximité et la présence du Royaume :
Mt., iv, 15-17 ; x, 7 ; xi, 4-6, 11, 12 ; xii, 18, 28 ; xiii, 17, 19.
Les paraboles : xiii.
La profession de foi de Césarée de P., xvi, 16, 20.

Le Royaume devenant intérieur et spirituel :
Les Béatitudes, Mt., v, 3-12.
Le Pater : Mt., vi, 10.
Mt., vi, 33 ; vii, 21-23 ; xii, 50 ; xiii, 23 ; xviii, 3 ; xix, 12.
Les paraboles : xiii ; xxii, 11.
xix, 14 ; xix, 21, 23.

Le Royaume se muant en religion filiale :
Mt., v, 45-48 ; vi, 1, 6, 18.
xviii, 35 ; xxiii, 9.

Le Fils à la place du Père dans le Royaume :
Rémission des péchés : Mt., ix, 3-6.

S. LUC

La proximité et la présence du Royaume :
Luc, iv, 21, 43 ; viii, 1 ; ix, 2, 11 ; x, 9, 11, 23-24.
Réponse aux envoyés de Jean : vii, 22.
Luc, xi, 20 ; xvi, 16 ; xvii, 20-21.
Luc, xix, 9-10.

Le Royaume devenant intérieur et spirituel :
Les Béatitudes : Luc, vi, 20-23.
Luc, vi, 45 ; viii, 10, 21 ; ix, 23 ; ix, 56.
Le Pater : xi, 2.
Luc, xi, 28 ; xii. 32.
Paraboles : xiii, 18-21 ; xiii, 22-24 ; xiv, 26-27 ; xviii, 16, 24, 29-30.

Le Royaume se muant en religion filiale :
Luc, vi, 36.
x, 22 ; xi, 13, 42 ; xii, 31-32.

Le Fils à la place du Père dans le Royaume :
Rémission des péchés : Luc, v, 21, 24 ; vii, 48-49.
Luc, xx, 44.

Jésus, qui dans le royaume eschatologique remplace son Père dans la fonction suprême de juge, pour laquelle à la rigueur une simple délégation aurait pu suffire, le remplace aussi dans ce royaume intérieur et spirituel, identique au premier, où seul un Dieu en personne peut cette fois assurer l'œuvre à accomplir, qui est la rencontre de l'homme avec son Créateur, c'est-à-dire la religion elle-même.

En intériorisant progressivement le règne de Dieu comme il l'a fait, en le spiritualisant à ce point, en l'identifiant avec la fin même de l'homme qui est Dieu, — en prétendant aussi réaliser ce royaume en sa personne, en le confondant avec lui-même, Jésus s'est révélé Dieu. Cette place de centre et de sommet, qu'il occupait dans le tribunal eschatologique, il la garde dans cette présence intérieure de Dieu à l'âme en laquelle consiste la religion, et où un Dieu peut seul cette fois tenir la place de Dieu pour être aimé et adoré... risquons le mot qui contient tout le dogme trinitaire : pour être aimé et adoré à la place du Père. La progression que Jésus n'aurait pas pu mettre dans l'affirmation de sa divinité personnelle, il l'a mise dans les tableaux successifs qu'il a tracés de son œuvre.

Et ainsi, pendant que le royaume, qui était un tribunal de justice, devenait une religion intérieure et organisée, le Messie, qui n'était d'abord qu'un simple envoyé ou un légat,

apparaissait maintenant à la fois comme un fondateur et un autre Seigneur, égal au seul Seigneur. La transformation du royaume a exigé cette sublimation du Roi, comme elle réclamera tout à l'heure la projection et le recul des origines de celui-ci jusqu'au commencement de l'éternité : *in principio erat Verbum.*

Si le royaume est un contact direct de l'homme avec Dieu, et si ce contact s'établit avec Jésus et en Jésus, Jésus est Dieu lui-même. Rencontrer Jésus, c'est rencontrer Dieu.

Jésus, qui tient la place de Dieu dans l'eschatologie, continue de tenir cette place lorsque ce messianisme devient une religion intérieure. Mais occuper la place de Dieu dans une religion, qu'est-ce à dire ? sinon être Dieu en personne.

Ainsi la preuve de la divinité du Christ dans les synoptiques paraît être au confluent de deux mouvements de pensée dont Jésus est à la fois l'auteur et le bénéficiaire :

d'une part, il attire à soi tout le messianisme des prophètes et leur eschatologie, pour s'établir personnellement au sommet de celle-ci, à la place centrale. Et c'est ainsi que le royaume de Dieu devient son propre royaume ;

mais, d'autre part, il transforme définitivement et à fond l'idée de ce règne de Dieu, sans d'ailleurs supprimer la conception précédente. Le royaume devient une religion, sans du reste enlever à Jésus la place qu'il y avait prise. Mais comment occuper la place de Dieu dans une religion sans être Dieu en personne ?

C'est bien ainsi que l'ont compris les Apôtres, dès les premières pages du livre des Actes, où ils prient leur Maître comme autrefois ils priaient Dieu et comme ils continuent d'ailleurs de le faire : il n'y a toujours qu'un Dieu, mais il y a deux Seigneurs[1], qui se remplacent au sommet de la religion comme au cœur de l'âme du fidèle.

II

Cette méthode de démonstration présente le grand avantage d'accepter l'apport de tous les textes proclamant la messianité de Jésus, d'expliquer comment messianité est chez

1. Le symbole de saint Athanase n'accepte pas l'expression ; *deux Seigneurs*, mais c'est parce qu'il prend ce nom pour un nom de nature. Nous le prenons ici pour un nom de personnes.

lui synonyme de divinité, et pourquoi en sa personne les titres de Christ, de Fils de Dieu, de Seigneur, sont interchangeables. En cours de route, la méthode a réconcilié sinon identifié les deux conceptions, eschatologique et spirituelle, du royaume, sans nier d'ailleurs la troisième, la conception communautaire, qui est le principe de l'Église visible.

Ainsi gardons-nous bien de laisser en dehors de notre sujet et de nos preuves les textes si nombreux dans les synoptiques où Jésus s'affirme le Messie, en particulier devant le sanhédrin à l'heure décisive. Ne commençons pas à essayer de prouver par ces passages-là que Jésus est le Messie, sauf à chercher ailleurs son témoignage en faveur de sa divinité, comme si ces deux questions, ces deux thèses étaient dans la pensée et sur les lèvres de Jésus, comme elles le sont dans les manuels d'apologétique populaire, deux propositions différentes et successives. Dans le style des synoptiques, c'est la même thèse, parce qu'en cours de route, grâce à la prédication de Jésus, le Messianisme a enrichi sa signification et a pris une valeur spirituelle et divine.

Ne soyons donc pas étonnés que dans la scène de Césarée de Philippe, les évangélistes aient employé indifféremment les deux expressions : *tu es le Messie, tu es le Fils de Dieu ;* car ce Messie dont parle Pierre instruit à l'école de Jésus et de l'Esprit, c'est le Fils de Dieu au sens réclamé par la nouvelle conception du royaume.

Nous avons le droit en effet de conjuguer et de superposer les deux présentations du Messie et du royaume. Dans les textes eschatologiques, le titre de Messie appliqué à Jésus est peut-être plus affirmé et par conséquent plus visible ; dans les autres, la valeur spirituelle du royaume et par conséquent la valeur divine du roi sont par définition beaucoup plus soulignées. Mais nous pouvons passer des uns aux autres, pour apprendre des premiers que Jésus est le Messie, et des seconds qu'identifié en personne au royaume spirituel de Dieu, c'est Dieu lui-même qui en sa personne se donne à ceux qui font partie de ce royaume. Il avait commencé par se substituer à son Père dans les fonctions eschatologiques du jugement à venir ; il remplace son Père aussi lorsqu'il s'agit d'établir dans les âmes ce royaume des fils qui est la religion même, le contact avec Dieu présent.

Le messianisme eschatologique aboutit à Jésus comme à son terme. Mais ce messianisme est maintenant *une religion*, dont le terme est Dieu. Jésus qui en est le terme, est Dieu.

Or c'est exactement sous cette forme que se présente à nous la pensée des premiers chrétiens au livre des *Actes* : ils ont prié Jésus à la place de son Père, sans penser, eux, Juifs et monothéistes ardents, faire injure à Yahveh. Du coup la foi trinitaire était fondée.

Nous ne verrons donc pas la preuve de la divinité de Jésus-Christ dans les synoptiques uniquement dans ces versets séparés où le Sauveur, en livrant son nom personnel et éternel, révèle ses relations trinitaires avec le Père et le Saint-Esprit ; mais il faut la découvrir dans ce double mouvement qui circule à travers les évangiles, et en vertu duquel d'une part Jésus s'installe au centre des espérances d'Israël en prenant la place, les fonctions et le titre de Messie, et en même temps transforme ce messianisme, sous le nom de royaume de Dieu, en un état immédiat, spirituel et divin, qui est la rencontre même de l'âme avec Dieu. Des anciennes prophéties, Jésus ne supprime aucune des exigences ni des promesses : il se contente de projeter dans l'avenir, dans un avenir dont il ne fixe pas la date, le triomphe éclatant et définitif de la justice divine, exercée par lui-même. Messie, il le sera au jour du grand jugement, quand il reviendra séparer les bons des méchants et asseoir ses apôtres autour de lui sur les douze sièges du tribunal suprême. Nous avons ici, dans la lecture des textes, un point fixe, solide et résistant, qu'il ne faudra jamais abandonner lorsque tout à l'heure nous assisterons à l'inévitable transposition que Jésus fera subir aux conceptions juives. N'oublions pas que c'est en citant les termes mêmes de la prophétie de Daniel, que le Christ devant le sanhédrin a livré sa vie : *vous l'avez dit, je suis le Messie.* Cette affirmation fait partie de la preuve de sa divinité : elle n'est ni en deçà ni à côté du dogme chrétien ; elle est à l'intérieur de celui-ci. Tous les textes où Jésus s'affirme ou est reconnu comme le Fils de Dieu, doivent aussi être retenus, sans exagération comme sans timidité, dans la construction doctrinale à élever : c'était une expression messianique, et tout ce qui est messianique nous appartient.

Mais ce messianisme dans les évangiles, c'est-à-dire sur les livres et dans la pensée de Jésus, c'est le royaume de Dieu. Et ce royaume qui s'achèvera demain dans la gloire, est réalisé dès aujourd'hui au milieu de vous : comment ? mais en vertu du même principe, par la présence du Messie, c'est-à-dire de Jésus. Et quel est ce royaume étrange, que l'on voit ou que l'on ne voit pas suivant qu'on a des yeux ou qu'on n'en a pas ? C'est ici tout le mystère, le mystère même de l'évangile, qui est le mystère de Jésus : ce que celui-ci fera au jour du jugement, il le fait dès à présent au fond des âmes et aussi au milieu des hommes : il y remplace Yahveh, mais cette fois-ci, non pas pour juger, mais pour assurer ce salut spirituel, immédiat et absolu, qui est à la fois transformation de l'âme et contact avec Dieu : contact assuré par le contact avec Jésus, car suivre celui-ci, c'est faire partie du royaume, et faire partie du royaume, c'est être sauvé, c'est être pur, c'est être fils de Dieu : toutes ces expressions sont équivalentes. Puisque le royaume, c'est la rencontre de l'âme avec son Dieu ou avec son salut, ce qui est la même chose, — et que le royaume, c'est le roi ou la rencontre avec Jésus, — Jésus et Dieu, c'est la même chose, *la même substance*, dira trois cents ans plus tard le concile de Nicée.

C'est de ces idées imbriquées les unes dans les autres, resserrées, concentrées dans l'image et la réalité du royaume, qu'est sorti le christianisme : ou plutôt c'est le christianisme lui-même. Yahveh et Jésus, qui sont deux personnes distinctes, sont des valeurs qui se remplacent, ils ont une seule et même valeur, la valeur absolue, celle de la divinité.

Ce fut si simple à dire et à croire que les premières fois les Apôtres s'aperçurent à peine que toute la face de leur pensée religieuse était changée : c'est que tout s'était passé sur le plan intérieur et dans les profondeurs spirituelles. Les mots anciens, toujours les mêmes, Messie, Fils de Dieu, avaient approfondi leur signification, mais on continuait à se servir du même vocabulaire. Seulement, toutes les anciennes conceptions avaient éclaté. On allait s'en apercevoir à propos de toutes sortes de questions et de réponses.

De l'ancien messianisme, maintenant transformé, il resterait longtemps ou plutôt toujours l'espérance de la parousie, du second avènement, du retour. C'est même dans cette attente

que s'incarnerait d'abord l'inquiétude religieuse encore hésitante : conception trop étroite du mystère de Jésus, mais partiellement exacte, car il y a du charnel dans le christianisme, et la résurrection des corps fait partie de son dogme. Dans les épîtres *aux Thessaloniciens* et *aux Corinthiens*, cet aspect indéniable du salut est au premier plan des préoccupations sinon de saint Paul, au moins de ses lecteurs.

Mais les évangiles sont déjà remplis de ces préoccupations, de ces prophéties, de l'attente de ces promesses : préoccupations obsédantes des Apôtres affamés de récompenses, de repos, de succès faciles et de gloire personnelle ; chez le Christ, une volonté nette d'amortir ces amours-propres temporels et enfantins, et néanmoins de ne pas nier le bien-fondé substantiel de ces espérances légitimes. Conjuguée avec la doctrine du royaume actuellement établi et avec les annonces de la passion et de la mort rédemptrices, cette perspective du règne éternel à venir conduit au dogme du retour, et, comme dit le grec, de la parousie. Jésus reviendra un jour pour établir, moyennant un grand jugement préalable des bons et des mauvais, ce royaume de gloire promis par les prophètes au peuple élu vainqueur de ses ennemis. C'est dans cette certitude du retour de Jésus, de date incertaine, mais que l'on croyait prochaine, que se sont condensées naturellement toutes les conceptions préalables de cette grande espérance. Et dans les âmes superficielles ou simplement impatientes, cette vérité s'est avancée au premier rang, dépassant et cachant parfois toutes les autres plus importantes dont elle n'était qu'un corollaire. Dans notre *Credo* actuel, tel que nous le chantons à la grand'messe, tel qu'il vient de Nicée et de Constantinople et, derrière ces conciles, de la tradition baptismale de l'Église des Pères, le *qui venturus est judicare vivos et mortuos* se chante à la fin de l'alinéa consacré à l'Incarnation de la seconde personne ; et avouons que nous récitons souvent cette espèce de post-scriptum sans y attacher l'importance et la ferveur d'espoir qu'il mérite. Pour les premiers disciples, c'était un peu le contraire : la parousie venait en tête de leur *Credo*, ou plus exactement, de leur petite synthèse dogmatique. Le premier sujet traité par saint Paul dans les toutes premières lettres que nous possédons de lui, les épîtres aux Thessaloniciens, — c'est précisément cette question de la parousie,

de sa date, de ses conditions. C'était évidemment le problème à l'ordre du jour, et que l'Apôtre, préoccupé pourtant de vérités plus graves, ne pouvait éviter. Ainsi les dogmes, si l'on entend par là les formules distinctes et explicites de la révélation, se présentent dans la chronologie des épîtres dans l'ordre même où nous essayons de les découvrir dans les synoptiques : c'est un *confirmatur* précieux en faveur de la lecture loyale que nous essayons de faire des évangiles.

Les textes eschatologiques, qu'il vaudrait peut-être mieux décidément appeler les textes écrits dans la langue du messianisme de départ, présentent cet autre avantage de nous obliger déjà à nous représenter le royaume comme une institution. Tout à l'heure, lorsque nous verrons le règne de Dieu s'intérioriser au fond des âmes comme une valeur spirituelle, nous pourrions courir le risque de nous figurer la religion nouvelle, en esprit et en vérité ainsi que le dira saint Jean, comme une réalité uniquement invisible dans le secret des cœurs fervents : et ce serait peut-être la négation de l'Église visible, historiquement établie, et sacramentaliste. Mais le poids de l'Ancien Testament, épuré mais non supprimé, nous fixe en quelque sorte sur cette terre où cette eschatologie même nous maintient, et le retour du Christ en nous forçant à attendre, nous oblige aussi à conserver les institutions, la hiérarchie, le sacramentalisme organisés précisément pour nous permettre de conserver le royaume tel qu'il fonctionnait dans les évangiles.

On voit comment cette méthode de démonstration n'accepte pas d'établir à part, moyennant un triage préalable des textes, que Jésus est le Messie et que Jésus est Dieu : procédé dangereux, qui enlève à la preuve de la divinité les témoignages concernant la messianité, comme si ceux-ci étaient insuffisants ou, chose plus grave, en dehors de la question. En vérité, dans l'enseignement de Jésus, les deux propositions ne sont pas sur deux plans différents, l'une inférieure, l'autre supérieure ; encore moins sont-elles parallèles et distinctes ; mais elles sont en flèche et en mouvement, la première déjà toute remplie du dynamisme qui la conduira un jour à s'identifier avec la seconde. Cette discussion qui, sous prétexte que dans la confession de saint Pierre à Césarée de Philippe, les titres accordés à Jésus sont différents dans les trois synoptiques, demande quelle est la portée réelle, messianique ou trinitaire,

du passage, cette discussion soulève un faux problème, un problème qui n'existe pas ; car précisément la conception que Jésus nous donne de son messianisme, à travers l'idée qu'il nous apporte du royaume, empêche son titre de Messie d'être une qualité distincte de son nom de Fils de Dieu au sens chrétien et dogmatique du mot.

Cette démonstration n'abandonne rien non plus des textes significatifs où depuis Batiffol, Lebreton, de Grandmaison, Gaudel, Bardy, on a cherché les indices, plus que cela, les preuves de la pensée de Jésus sur lui-même et sur sa divinité. Quand il se sépare de ses disciples en face de Dieu pour dire : *mon Père*, et *notre Père* ; — quand il réclame à son profit l'adhésion totale qui seule procure le salut ; — quand il se substitue en quelque sorte à Dieu dans l'adhésion que ses disciples doivent à celui-ci, Jésus ne fait que rester dans la ligne de cette perspective messianique, où, au jour du grand Jugement, il tient la place de Dieu. N'est-il pas question, dans un cas comme dans l'autre, du même royaume ? — et n'est-ce pas nous qui avons tort d'en voir deux, alors qu'il n'y en a qu'un, avec un seul Messie qui est Fils, et qui est Dieu ?

Il est frappant que dans le IVe Évangile, qui a pourtant choisi pour nous parler de la divinité de Jésus un vocabulaire tout nouveau, d'où le mot de royaume est presque complètement exclu, — les premières affirmations de Jésus sur lui-même et sur son mystère commencent par la vision eschatologique du fils de l'homme montant et descendant dans le ciel ouvert : Joan., i, 51 ; iii, 13 ; — comme si l'Évangéliste, avant de donner à l'expression de la pensée de Jésus des épanouissements tout neufs, avait voulu d'abord s'établir solidement sur le roc de la prédication primitive pour y prendre son vol.

Quant à ce dogme de la vie et de la lumière, identifiées avec la grâce de Jésus et avec Jésus lui-même, — et qui est la substance même de l'évangile de saint Jean et du mystère du Fils de Dieu dans cet évangile, — il commence lui aussi dans l'épisode de Nicodème, au début de l'ouvrage, par s'accrocher à l'expression : royaume de Dieu, qui ne reparaîtra plus par la suite, lorsqu'elle aura été échangée contre d'autres moins messianiques, plus universalistes : ce qui n'empêche

pas Jésus de se proclamer encore Messie, ainsi qu'il le dit par exemple à la Samaritaine en des termes si nettement affirmatifs. Comme si encore une fois, saint Jean avait voulu souder son enseignement à celui des synoptiques : ainsi procède un professeur qui, avant de reprendre le lendemain la leçon précédente pour l'approfondir, commence par répéter brièvement les affirmations de la veille.

En résumé, cette méthode présente l'avantage de ne rien laisser tomber du témoignage synoptique ; elle accepte aussi bien le royaume eschatologique que le royaume moral et spirituel en les articulant d'ailleurs l'un à l'autre comme dans notre catéchisme traditionnel. Elle n'isole pas la preuve de la divinité de Jésus et le dogme de l'Incarnation des autres parties de notre doctrine, et en particulier des dogmes de la Rédemption et de la grâce. Elle nous donne ainsi véritablement le christianisme tout entier à son origine, lorsqu'il se résumait comme aujourd'hui dans le mystère de Jésus, mais dans un mystère qui n'avait pas encore eu le temps ni éprouvé le besoin de se déplier intérieurement pour laisser voir distinctement tout son contenu.

Ces fonctions messianiques et, si l'on veut, eschatologiques, que le Christ Jésus doit plus tard remplir, conformément aux prophéties, au jour du grand jugement de Yahveh, et qu'à la rigueur une simple délégation de Celui-ci à son envoyé pourrait expliquer et justifier, — Jésus les exerce dès à présent et d'une tout autre manière dans et par ce royaume spirituel que sa seule présence établit partout dans le monde et dans les âmes : ici encore, il remplace le Père, mais cette fois ce n'est pas pour juger et préparer les hommes à la vue et à la possession de Dieu, mais c'est vraiment, puisque ce royaume exauce et au delà toutes les destinées spirituelles de l'homme, pour donner Dieu aux hommes en se donnant à eux : le royaume, c'est Dieu au fond des âmes pour les transformer, les combler, les achever, les diviniser, et le royaume, c'est lui. Le suivre, c'est avoir trouvé le royaume, donc avoir trouvé Dieu.

Telle est la foi profonde qui soutient, avec toute la doctrine synoptique, l'attitude de Jésus et celle de ses disciples. La difficulté que nous avons aujourd'hui à réaliser, avec des vocables qui nous paraissent maintenant trop pauvres, les exigences de cette position, vient à la fois de l'insuffisance

originelle de ce vocabulaire messianique incapable au début de traduire cette foi, et de son remplacement par un vocabulaire venu de saint Paul et surtout de saint Jean, et qui nous paraît seul capable de traduire notre foi. Mais cette méfiance à l'égard de la langue synoptique, et l'abandon, sinon homilétique et exhortatif, du moins dogmatique, de ces formules primitives, ne doivent pas nous faire oublier tout ce qu'elles contenaient d'exigences inévitables, égales à celles de nos formules dogmatiques actuelles les plus intransigeantes.

III

Il semble qu'à partir de cette humble mais irrésistible force d'origine, à partir de ce mystère de Jésus ainsi posé et admis, on comprenne mieux l'épanouissement du dogme christologique à travers les livres du Nouveau Testament pris dans l'ordre de leurs dates de composition, et la belle ordonnance de la collection de nos livres saints. Nous disons *épanouissement* du dogme et non pas *développement*. En dépit de l'autorité de saint Vincent de Lérins, du cardinal Newman et de tant d'auteurs estimables, nous n'aimons pas beaucoup l'expression : développement du dogme : elle assimile trop volontiers celui-ci à un être vivant qui grandit et s'accroît grâce à son élan intérieur, mais moyennant les nourritures qu'il reçoit du dehors et qui l'enrichissent. Or, s'il y a dans la révélation un élan vital qui assure sa continuité *in eodem sensu eademque sententia*, et dans ce sens-là un développement, cette énergie n'absorbe pas d'éléments étrangers pour constituer avec eux une seule doctrine marchante : elle ne doit son progrès qu'à son propre contenu ; tout au plus, lui viennent du dehors des excitations historiques issues des faits contemporains et des idées régnantes, et qui encouragent son mouvement intérieur.

Nous dirons donc : l'épanouissement, ce qui laisse entendre un succès uniquement dû à la force des exigences originelles. La doctrine, par le fait même qu'elle vit et qu'elle dure, prend possession d'elle-même ; elle s'exprime en des formules de plus en plus frappées, d'allure synthétique, aux contours nets, mais qui ne font que traduire toujours mieux et davantage son contenu primitif. Ce ne sont point de simples tra-

ductions, s'il est entendu qu'une bonne traduction d'élève doive se contenter de transcrire en mots étrangers un texte qu'elle ne peut ni embellir ni enrichir. Mais c'est l'approfondissement d'une vérité identique à elle-même, dont l'expression nouvelle livre toujours mieux aux auditeurs l'énergie de départ.

Dans ces conditions, qu'on ne nous reproche point d'interpréter le message relativement pâle des synoptiques à la lumière des livres qui les ont suivis dans le canon du Nouveau Testament ; à la lumière de la pensée d'une grande Église qui a poursuivi sa route historique après la clôture de ce canon, et dont la foi a continué de s'exprimer dans les écrits des Pères, les définitions des conciles et la piété des peuples. Ce reproche serait fondé si ces témoins ou ces autorités ajoutaient quelque chose au dépôt primitif, car ce serait une erreur de méthode et un manque de loyauté que de prétendre retrouver à l'origine ce que l'on avouerait par ailleurs avoir été ajouté ensuite. Mais si l'on ne croit pas à des additions réelles ; si l'on conçoit un germe qui, étant spirituel, grandit par lui-même sans recevoir du dehors des accroissements nutritifs ; si c'est l'élan qui nous intéresse, avec à la rigueur les chocs et les heurts qu'il subit, mais non pas les systèmes nés de son union avec des idées étrangères ; si, en d'autres termes, c'est la vérité révélée toute nue qui nous importe, et non pas pour le moment l'histoire de ses relations avec la pensée naturelle des hommes, — alors il n'y a aucune injustice ni aucune faute à boire et à goûter le long du torrent une eau que nous savons être restée aussi pure qu'elle l'était à la source, et à mesurer en aval la force d'un courant que nous prétendons être resté égal à lui-même. Évidemment, cette prétention de fidélité reste à vérifier et à prouver ; mais elle n'est pas plus un préjugé que l'hypothèse contraire.

Or, avec les textes sous les yeux, à la condition de les lire en toute loyauté, en faisant appel à la psychologie de la naissance et de l'histoire des idées, nous constatons que le dépôt synoptique était assez riche pour exiger, au bout de quelques années, les formules pauliniennes et, à la fin du siècle, les formules johanniques. Il suffirait de méditer religieusement les paroles et les attitudes primitives (ce qui d'ailleurs réclamerait du temps, de la durée, et du recul), — et les conclu-

sions sortiraient, si l'on ose dire, d'elles-mêmes, *ex seipsis*, par identité avec leurs prémisses.

Si Jésus était personnellement celui qu'il avait dit, saint Paul aurait raison, trente ans plus tard, de parler de cette humilité, de cette kénose, qui avait conjugué dans le Christ *la forme de Dieu* et *la forme de serviteur*. Si Jésus était vraiment celui que saint Paul venait d'écrire, saint Jean aurait raison cinquante ans plus tard, de dire que puisqu'en Dieu tout est éternel, s'il y a vraiment en Dieu un Fils, ce Fils est sans commencement : on peut, en conséquence, si l'on prend le mystère pour la clarté de l'exposition à partir de l'éternité, au lieu de le prendre à partir de la psychologie humaine de Jésus, — substituer à la formule synoptique : *cet homme est le Fils de Dieu*, la phrase du prologue johannique : *le Verbe s'est fait chair.*

On s'étonne de la facilité avec laquelle, dans le livre des *Actes*, les premiers chrétiens et à leur tête le premier martyr remplacent dans leurs prières le nom de Yahveh par le nom de Jésus, le nom du Père par celui du Fils : cette audace, qui est le principe même et le résumé de la foi trinitaire, est pourtant tout à fait conforme à la conception synoptique du royaume. Celui-ci était devenu une rencontre de l'âme avec Dieu, mais en même temps il se confondait avec la présence du Roi, et le Roi ou le Messie, c'est Jésus : avec celui-ci on règle les affaires divines et éternelles, puisque l'eschatologie, grâce à lui, est devenue, si l'on ose dire, dès à présent intérieure à l'âme.

La philosophie positiviste, de Taine à Loisy, n'a jamais conçu l'accroissement que sous l'action d'un élément venu du dehors pour former avec les données primitives un nouveau composé imprévu et différent. Mais nous savons qu'il y a une autre conception possible du progrès, sous l'image d'une force élancée qui, en avançant et en brisant les obstacles, révèle tous les jours un peu plus le dynamisme dont elle était issue et qu'elle portait en elle dès l'origine.

*
* *

Nous avons déjà fait remarquer combien un exposé de ce genre coïncide parfaitement avec les étapes des préoccupations successives que nous révèle la correspondance de saint

Paul, lorsqu'on suit l'ordre chronologique des *Épîtres*. La pensée paulinienne, en contact avec la pensée des églises auxquelles elle s'adresse, repasse par les mêmes étapes que celles qu'a suivies l'enseignement de Jésus : on entend un disciple qui répète la leçon du Maître, mais avec l'obligation de l'accorder aux préoccupations que le succès même de la prédication vient de faire surgir.

En effet les épîtres doctrinales de saint Paul, — par opposition aux pastorales, — se divisent chronologiquement en trois catégories : les lettres *aux Thessaloniciens*, les premières en date ; puis les quatre grandes épîtres, les deux *aux Corinthiens*, celle *aux Galates* et celle *aux Romains* ; enfin les épîtres de la captivité, *aux Colossiens*, *aux Éphésiens*, *aux Philippiens*. Toutes parlent du Christ évidemment, mais, si l'on ose dire, à trois étages successifs de préoccupations : — aux Thessaloniciens, à propos de la parousie et dans un cadre d'eschatologie ; — dans les grandes épîtres, en liaison à la fois avec le dogme de la résurrection, celle du Christ et la nôtre, et avec le dogme de la rédemption ou du salut par la foi en Jésus ; dans les épîtres de la captivité, d'une manière absolue : la divinité du Sauveur y est affirmée pour elle-même, et, afin d'être vengée des compromissions angéliques où l'on prétendait l'enfermer, elle est finalement projetée jusqu'à la préexistence en Dieu.

Cet ordre est imposé à saint Paul par les difficultés de ses correspondants, car nous avons affaire à des écrits de circonstances, où la pensée de l'auteur répond à des questions posées plutôt qu'elle ne construit une synthèse personnelle. Or la suite de ces questions est celle même que nous avons trouvée dans l'enseignement de Jésus dans les synoptiques, qui s'accordait lui aussi au cadre de pensées des contemporains, c'est-à-dire alors des auditeurs : d'abord une eschatologie de style messianique, puisque ces gens ne vivaient que de cet espoir ; puis un effort pour les soulever jusqu'à l'idée d'un salut par le dedans, d'un royaume intérieur, d'une rencontre rédemptrice avec le Christ Fils de Dieu ; enfin l'explication suprême, grâce à l'intelligence du mystère personnel de Jésus et de ses relations avec le Père.

Et en effet, dans *les Thessaloniciens*, qui sont les premiers en date, il est principalement question de la parousie, c'est-

à-dire de l'eschatologie chrétienne. Dans *les Corinthiens* qui viennent ensuite, l'apôtre parle beaucoup de la résurrection du Christ. Et sans que le problème judaïsant, qui occupe *les Galates* et *les Romains*, nous écarte de notre sujet, puisqu'il s'agit là de notre salut par la foi en Jésus, — voici que les épîtres de la captivité parlent de la préexistence divine du Christ, pour aboutir aux versets suprêmes *des Philippiens*, à ce passage du chapitre II qui est au sommet de ce cycle admirablement logique de pensées.

Dans le symbole de Nicée-Constantinople comme dans le symbole des Apôtres, où se résume la foi de l'Église, — c'est le retour du Christ, c'est la *parousie* du Seigneur, qui est nommée à la fin par manière de conclusion et selon l'ordre historisque des faits : *iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos, — d'où il viendra juger les vivants et les morts.*

Mais si l'on essaie de se placer dans l'ordre logique de la pensée chrétienne des toutes premières années, il faut probablement renverser le rapport, et mettre en tête la foi à la parousie. C'est elle en tout cas dont il est d'abord question dans les premières écritures chrétiennes que nous possédions, et c'est à partir d'elle qu'il est le plus facile de classer le contenu si riche de la doctrine christologique de saint Paul et même de tout le Nouveau Testament.

Acceptons de partir de cette idée : *le Seigneur reviendra*, ou même : *va revenir*. Saint Paul le répète aux Thessaloniciens, qui le savent et l'espèrent bien. Et ce sera encore le dernier mot de la Bible au moins dans l'ordre où nous lisons ses livres, puisque c'est le suprême souhait de l'auteur de l'Apocalypse en sa conclusion : *Veni, Domine Jesu* (*Apoc.*, XXII, 20). L'évangile de saint Jean qui, par sa date de composition, clôt définitivement le canon des Écritures inspirées, s'achève d'ailleurs aussi sur cette espérance, devenue de plus en plus complexe, mais toujours aussi solide : *sic eum volo manere donec veniam, quid ad te ?* (JOAN., XXI, 23.)

Mais à partir de cette donnée, nous pouvons remonter. Le Seigneur reviendra, mais pourquoi et comment ? — Mais parce qu'il est vivant, ressuscité, assis à la droite du Père : encore une vérité inscrite dans le symbole, où elle figure l'avant-dernière dans le paragraphe consacré à la seconde personne.

Dans l'ordre logique que nous suivons ici, ou plutôt que saint Paul et le Nouveau Testament nous indiquent, elle vient au contraire au début, la deuxième, aussitôt après la parousie.

Mais pourquoi Jésus siège-t-il à la droite du Père ? — C'est parce qu'il y a droit, nous répond saint Paul dans les épîtres de la fin de sa vie : *Jésus ne s'était pas accroché comme à une proie à l'égalité avec Dieu qui lui appartenait* (*Phil.*, II, 6) : *de riche qu'il était, il s'était fait pauvre* (*II Cor.*, VIII, 9) ; *lui qui était de condition divine, avait pris la condition d'esclave, il s'était humilié jusqu'à la mort de la croix.* Son Père ne pouvait tolérer plus longtemps cette injustice ni retarder davantage l'heure de la récompense et de la réparation, l'heure de l'ordre et du droit : *et c'est pourquoi Il a glorifié son Fils : Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris* (*Phil.*, II, 5-11)[1].

Pour le dire en passant, quelle n'est pas la maladresse des commentateurs et des théologiens qui, en présence de ce grand texte aux Philippiens, osent le modifier en changeant le sujet de la phrase, en attribuant au Fils éternel ce que saint Paul affirme de Jésus, c'est-à-dire, de ce même Fils incarné ? Du

1. Cette position divine occupée par Jésus au sommet même du royaume qu'il instituait, et qui faisait de lui le remplaçant et l'égal de Dieu son Père, se heurtait dans l'esprit des apôtres et dans les faits à l'autre fonction qu'il voulait remplir, celle de la victime annoncée par les Écritures. Le texte de l'institution de l'Eucharistie est au sommet de cet autre registre doctrinal, car s'il souligne et renforce, et combien ! l'idée d'une religion parfaite, d'une alliance nouvelle, dont Jésus est le fondateur, s'il appuie définitivement par conséquent toutes nos conclusions relatives à ce royaume qui est une religion, il donne dans celle-ci, dans celui-là, à Jésus, un rôle apparemment tout différent, non plus celui du fondateur, mais celui de victime, donc une place inattendue, scandaleuse. Comment accorder ceci avec cela ? Les Apôtres n'hésitaient pas : ils sacrifiaient ceci à cela.

Quand la Pentecôte leur eut enfin ouvert les yeux sur le mystère intégral de Jésus, les deux volets du diptyque restèrent côte à côte, — scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, — comme l'expression même du mystère de Jésus, comme la synthèse même du dogme ; et quand saint Paul voulut chercher pour les Philippiens un exposé saisissant des vérités de la foi et du dogme de l'Incarnation, c'est à ce choc entre les droits de la divinité et les humiliations de l'humanité qu'il demanda la formule de sa pensée et de la doctrine de l'Église.

Comme tout ce développement est logique et cohérent ! Et comme par conséquent toute cette suite de pensées est vraisemblable ! Bien avant le prologue de saint Jean, qui ne viendra que plus tard étaler dans sa sérénité métaphysique l'aspect positif et éternel de l'Incarnation, c'est sous la forme scandaleuse du problème posé par les synoptiques, résolu par Jésus, résolu par les faits, que s'est d'abord présentée l'exposition du dogme chrétien.

coup ils brisent toute cette logique impitoyable de la révélation du Nouveau Testament que nous essayons de retrouver ici : ils se privent, et ils nous privent, d'un argument scripturaire de première importance, et peut-être irremplaçable, en faveur de la divinité de cet homme qui nous interesse tant. *Qui cum in forma Dei esset...* : *qui*, c'est Jésus, Jésus qui en Judée et en Galilée, sur notre terre, dans sa vie mortelle, continuait d'être de condition divine, dans la forme de Dieu, mais qui avait renoncé aux privilèges dus à cette origine, au point de n'apparaître plus que dans la condition et la forme d'esclave. Voila le mystère, le vrai mystère, et avec lui, l'intelligence de nos textes. Le prologue de saint Jean viendra plus tard, sans rien ajouter d'ailleurs à cette foi primitive, pour l'exposer selon une autre distribution de la pensée, dans l'ordre inverse. Pour le moment nous sommes en l'an 55, 60, nous lisons saint Paul, antérieur aux synoptiques euxmêmes. C'est le témoignage de l'Apôtre des Gentils, conforme à la foi de Céphas, de Jacques et des *Douze* (*Gal.*, II, 9), qui nous préoccupe. N'ayons pas peur des textes. Regardons-les en face. Lisons-les tels qu'ils sont écrits : c'est le seul moyen de les comprendre et d'en profiter : en tout cas, c'est l'honnetèté même[1].

Et cette honnêteté est immédiatement récompensée. Ce que nous avons besoin de savoir, à cette heure, ce n'est pas que le Verbe s'est fait chair, — mais si nous voulons comprendre les synoptiques que Matthieu, Marc et Luc sont en train de rédiger ou de mettre en ordre, c'est (ce qui revient au même d'ailleurs, selon la visée inverse), c'est que Jésus est de condition divine. Jésus, cet homme de Nazareth, est Dieu.

En résumé, voici comment se présente le dogme du Christ dans saint Paul : Jésus doit revenir, car il est ressuscité et

1. On risqué le texte de la profession de foi suivante :
Je crois en Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui reviendra juger les vivants et les morts, qui siège à la droite de son Père, lequel l'a ressuscité en lui donnant la gloire à laquelle il avait renoncé pour notre salut, s'étant fait pauvre, lui qui était riche, s'étant humilié jusqu'à la mort, et la mort de la croix ; mais gloire qui lui appartenait en sa qualité de Fils, rayonnement de la splendeur du Père qui par lui a fait les siècles.

Ce texte, ou plutôt l'ordre qu'il s'obstine à suivre, n'a évidemment jamais été utilisé dans le symbole. L'ordre inverse, beaucoup plus clair, s'est imposé très tôt ; il est d'ailleurs déjà en germe dans *I Cor.*, XV, 3-5.

assis à la droite de son Père, où il se trouve, non pas en vertu d'une faveur ou d'un don, mais en vertu d'un droit personnel ; car il possédait déjà le titre de cette gloire avant que nous eussions connu son vrai mystère. Il était riche à notre insu, mais il avait voulu être pauvre. Il était en forme de Dieu, mais il avait pris la forme d'esclave ; de telle sorte que, pour finir, son titre de Fils de Dieu n'est pas le résultat d'une grâce, mais l'expression d'une réalité personnelle, non d'une qualité surajoutée, mais d'une essence constitutive. On aboutit ainsi à la préexistence divine du Christ comme à une vision inévitable qui affleure partout et qui va surgir : elle est inscrite aux *Colossiens*, aux *Philippiens*, et dans les premiers versets des *Hébreux* (*I Thess.*, I, 10 ; II, 19 ; III, 13 ; IV, 13 ; V, 11. — *II Thess.*, I, 7 ; II, 12. — *I Cor.*, XV tout entier. — *Col.*, I, 15-20 ; II, 1-10. — *Ephes.*, I, 3-12. — *Phil.*, II, 5-11).

*
* *

Le raccord avec saint Jean semble d'abord plus difficile : il y a de telles différences, semble-t-il, entre cette archaïque présentation du christianisme sous son enveloppe messianique dans les textes synoptiques, — et cette théologie de large envergure que le quatrième Évangile a construit avec les mots les plus universellement humains de vie, de lumière, à l'usage des lecteurs de tous les temps. Mais les lèvres de cet abîme se rapprochent aux yeux de celui qui médite cette double lecture, et bientôt la continuité apparaît qui assure le passage. Nous connaissons par saint Mathieu et par saint Luc le secret de la vie religieuse et filiale de Jésus, et comment la connaissance mutuelle du Père et du Fils est à l'origine du mystère du royaume. C'est, au delà des préoccupations messianiques maintenant transformées ou dépassées, ce que l'auteur du quatrième Évangile est allé chercher dans ses souvenirs, dans ses méditations, dans son intelligence maintenant approfondie des événements d'autrefois et des paroles jadis entendues. Et pour neuf que soit ce témoignage d'un vieillard survivant mais fidèle, il s'accorde avec le message synoptique, si l'on veut bien se rappeler que celui-ci dans l'intervalle a eu le temps de laisser voir toutes les exigences de son contenu primitif. Et le prologue johannique lui-même, avec sa métaphysique

trinitaire, avec sa vision du Verbe qui descend pour s'incarner, devait s'imposer à la pensée religieuse le jour où confrontant le monothéisme éternel et immuable de l'Ancien Testament avec la révélation de Jésus dans le Nouveau, on se rendrait compte que rien ne pouvant changer en Dieu, le Fils qui était Dieu était *apud Deum in principio.* Le prologue n'est qu'une traduction des synoptiques, une traduction facilitée par la théologie paulinienne qui a servi de liaison, de passage ou d'esquisse, comme on voudra ; une traduction qui a demandé du temps pour prendre conscience d'elle-même, mais qui en somme n'a rien ajouté aux affirmations originelles de Jésus. Ce que celui-ci a vu dans sa conscience humaine et qu'il a exprimé en termes messianiques à l'usage de ses auditeurs d'alors, l'auteur du quatrième évangile l'a vu comme une thèse métaphysique en partant de la théologie divine et éternelle.

L'heureuse jouissance où nous sommes depuis longtemps de l'évangile selon saint Jean, notre accoutumance à son style mystique devenu notre langue dogmatique, notre familiarité enfin avec ce livre difficile, nous empêchent de rendre justice au rude réalisme des synoptiques que nous jugeons un peu court. Nous ne sentons plus assez tout ce qu'il y avait de résistant et de sûr dans le messianisme biblique où s'exprima d'abord le Sauveur. La formule : *le Père et moi nous sommes un* (Joan., x, 30), nous paraît plus satisfaisante que celle-ci : je reviendrai juger les vivants et les morts. Mais n'avons-nous pas le tort de transporter nos façons de penser et de parler jusqu'aux origines, où un vocabulaire plus corporel, plus imagé, apparemment moins mystique, convenait mieux aux premiers auditeurs du bord du lac et des synagogues, enfiévrés de parousie : ce dont ceux-ci avaient besoin, c'était de la révélation du dogme de l'Incarnation en termes messianiques et presque matériels, où la certitude d'un retour triomphal après une résurrection charnelle victorieuse exprimerait et exigerait entre le Christ et son Père ces rapports éternels et trinitaires dont nous parlons à notre aise dans nos chaires d'école depuis que le quatrième évangile nous les a révélés en termes métaphysiques et rigoureux[1].

---

1. Jésus est défini aussi bien par son action religieuse que par la connaissance qu'il posséde du Père ; et les deux voies aboutissent à la même

DE LA CONSERVATION DE NOS BIENS TEMPORELS

« *En prévision d'un avenir qui risque de devenir plus trouble encore, nous vous adressons un très pressant appel au calme et à la raison.* » Cette phrase, détachée du message adressé ces jours-ci à tous les catholiques par les cardinaux et archevêques de France, ne doit pas s'entendre seulement comme une exhortation à l'apaisement des esprits et aux disciplines nécessaires; elle peut fort bien aussi être transposée dans l'ordre des préoccupations matérielles qui obsèdent aujourd'hui tous les Français.

Ce n'est pas forcer la vérité que de dire qu'à aucune époque les biens de ce monde ne furent plus périssables, quelle que soit leur forme et où qu'ils soient situés. Tout ce qui revêt une apparence physique est aujourd'hui susceptible d'être impitoyablement détruit, et il est légitime que chacun recherche le moyen de conjurer la perte d'une fortune dont dépend le plus souvent le sort d'êtres très chers.

Or, parmi les moyens dont il semble que l'on doive s'aviser eu égard à de telles circonstances, il en est un particulièrement recommandable, et que, d'ailleurs, l'Etat lui-même, son inventeur, a tenu à mettre à la portée de tous. Ce moyen, c'est la souscription aux Bons du Trésor et aux Bons d'Epargne, valeurs à court terme émises, comme on le sait, pour les besoins de la Trésorerie nationale.

Outre les avantages spécifiques qu'ils présentent pour les capitaux de placement temporaire, tant au point de vue de la rémunération que sous le rapport de la liquidité, ces Bons ont été dotés de garanties sans précédent, qui préservent leurs détenteurs contre les risques de tout genre et notamment les risques de guerre.

Le risque majeur, c'est, sans nul doute, celui de la destruction, et il n'y a malheureusement que trop d'exemples, dans nos villes sinistrées où les ruines elles-mêmes ont souvent péri, de fortunes anéanties

de façon irrémédiable, parce que plus rien ne subsiste des papiers qui en étaient la figuration et la preuve. Si, cependant, ces papiers avaient été des Bons du Trésor ou des Bons d'Epargne et que leurs possesseurs en eussent usé comme la loi les y autorise, rien n'eût été perdu, car ils auraient retrouvé leur mise absolument intacte. Il aurait suffi, pour réaliser cet apparent prodige, qu'ils eussent auparavant pris leurs dispositions pour pouvoir, en pareille occurrence, communiquer au ministère des Finances les numéros de leurs Bons disparus.

Que se serait-il passé ensuite, c'est-à-dire après notification de ces numéros accompagnée des indications nécessaires pour identifier les Bons (montant, nature, durée, et, si possible, date et lieu de la souscription des titres) ? Si les Bons n'avaient pas été présentés au remboursement par un tiers dans le délai de six mois consécutif à leur échéance, les réclamants auraient reçu un titre nominatif de Rente d'une valeur égale au capital des Bons. Ce titre devant rester affecté à la garantie du Trésor pendant cinq ans, ils n'auraient droit, ce temps durant, qu'à en percevoir les arrérages, mais, passé ce délai, ils en deviendraient entièrement propriétaires, — à moins que les Bons supposés détruits n'aient été, dans l'intervalle, remboursés par le Trésor à un tiers porteur.

On se trouverait alors en présence d'un vol. Autre danger, certes, mais que les porteurs de Bons peuvent conjurer en usant d'un autre privilège attaché à ces titres et qui leur permet de les traiter comme des effets de commerce. Rien de plus simple, dès lors, grâce aux combinaisons auxquelles peuvent prêter la mise à ordre, le barrement et la domiciliation, d'annihiler le risque du remboursement entre les mains d'un tiers porteur non qualifié.

On peut dire, en bref, qu'un capital constitué en Bons du Trésor ou en Bons d'Epargne ne court aucun risque, pour peu que leurs porteurs se donnent la peine, si légère en comparaison du résultat visé, de faire le nécessaire. Alors que tant de gens s'évertuent à imaginer des solutions plus ou moins compliquées, plus ou moins fantaisistes, au problème de la conservation de leurs biens, celle-ci doit être retenue par les sages qui n'en veulent décider que dans le calme de leur raison.

La grâce doctrinale des synoptiques, leur grâce de témoins, est ailleurs, et infiniment plus précieuse que s'ils nous répétaient saint Jean et saint Paul avant saint Jean et saint Paul, en quoi ils nous seraient d'ailleurs légitimement suspects.

Leur valeur consiste, en leur qualité de témoins des tout premiers jours, à laisser voir à leur lecteur attentif, respectueux et fidèle, comment le dogme extraordinaire de la divinité du Fondateur s'est imposé à la foi des premiers disciples ; comment cette vérité inouïe a été conçue et est née dans leur esprit ; comment ils la voyaient et la vivaient aux heures matinales où aucun mot spécifique, aucun mot abstrait en tout cas, n'existait encore pour exprimer le mystère fondamental qui à lui seul fonde et explique tout le christianisme. Comment saint Pierre, à Césarée de Philippe, voyait-il mentalement que son Maître était le Fils de Dieu ? Comment échappait-il aux idées de chair et de sang incapables d'exprimer le mystère, pour accepter sous l'influence divine la révélation du Père, du Fils et de l'Esprit ?

---

conclusion. Mais il est intéressant pour nous que les évangiles nous aient d'abord parlé de son œuvre, qui est plus visible à nos yeux que sa vie intérieure, — plus facile à décrire, plus accessible à la foule. Dans ce sens-là on peut bien dire avec M. Levesque qu'il y avait deux catéchèses possibles du même christianisme, l'une plus élémentaire et l'autre plus relevée, et que les synoptiques nous livrent la première, le IVe évangile la seconde. Mais nous ne le disons que pour comparer le contenu de nos sources, et non pour en expliquer la genèse. Car du point de vue de l'histoire littéraire et dogmatique, nous mettrions plus volontiers les évangiles en flèche les uns après les autres, les synoptiques en tête, saint Jean derrière eux : deux éditions du même livre qui se suivent plutôt que deux traditions parallèles, et plutôt que deux séries de documents emboîtées l'une dans l'autre. L'évangile de saint Jean, écrit à une heure relativement tardive, lorsque les églises du Ier siècle étaient déjà en possession de leur dogme commun et de leurs institutions, — s'est accordé le luxe d'être un livre « spirituel ». — Il nous a ouvert les mystères de la conscience de Jésus pour nous y faire lire l'affirmation de sa divinité. Et certes, cette révélation est d'une valeur irremplaçable. Mais il ne faut tout de même pas oublier que si le christianisme est une mystique, il est aussi une institution, — et que sous le nom de royaume (un mot que saint Jean a eu raison à sa date de remplacer par des expressions plus universalistes), — il a été institué par le Christ autant qu'il a été pensé et vécu par lui. C'est l'eschatologie messianique, ce sont les paraboles synoptiques qui maintiennent d'abord entre le Père et le Fils cette distinction que saint Jean maintiendra d'ailleurs lorsqu'il poussera jusqu'à l'unité du verbe *être* le rapport de nature entre ce Père et ce Fils. C'est le monothéisme messianique des synoptiques, ce sont les paraboles du royaume, qui, bien avant saint Jean, établissent la distinction entre les deux personnes du Père et du Fils en même temps que l'identité d'action et de nature de l'un et de l'autre.

Les synoptiques seuls pouvaient nous conserver cette obscure clarté des origines, qui dans saint Jean deviendra tellement éblouissante qu'en un sens elle ne répondra déjà plus à nos curiosités, à nos désirs de visiter les catacombes et les cryptes de notre cathédrale dogmatique aujourd'hui projetée dans l'espace et dans la lumière. Quelle joie d'entendre ces vieux textes discrets nous livrer, sans l'avoir voulu peut-être précisément, le secret de la source à l'heure où celle-ci jaillit pour la première fois ! Quelle joie pour le croyant fidèle et intelligent, habitué au respect du mystère et aux difficultés des recherches ! Les textes de saint Paul et de saint Jean sont beaucoup plus clairs pour nous parce que plus proches de nos façons actuelles de penser, que nous leur avons d'ailleurs empruntées. Mais les versets des Synoptiques, sans faire double emploi avec eux, nous permettent de creuser plus profond encore dans le tuf de nos origines pour assister à la pose même de la pierre angulaire sur laquelle s'élève toute la construction.

La valeur irremplaçable des synoptiques est ailleurs encore, dans ce fait que par deux fois, en saint Matthieu et en saint Luc (Matth., xi, 27 ; Luc, x, 22), le voile s'est ouvert sur l'intérieur même de la conscience de Jésus, — et que celui-ci nous y révèle deux fois pourquoi et comment, lui, se savait le Fils unique de Dieu : par cette ouverture, le quatrième évangile, trente ans plus tard, allait passer tout entier.

Quelle joie aussi d'assister aux premières heures dogmatiques de la jeune Église, de la saisir en quelque sorte dans le bégaiement de ses premières découvertes, de ses premières fidélités, de sa logique primitive et simple ! Ces paroles, qui nous semblaient d'abord archaïques, nous apparaissent maintenant limpides et naturelles. C'est ainsi que les choses devaient se passer. Et ces textes décidément, loin d'être obscurs, sont satisfaisants ; loin d'être suspects, ils ne pouvaient être autres qu'ils ne sont.

Hâtons-nous, puisqu'il en est temps encore, de parler cette langue maternelle, de voir sortir et bégayer la vie à sa naissance, de boire l'eau fraîche à la source : bonheur de l'homme, plaisir de l'historien, orgueil sacré du fidèle, qui valent les années d'études qu'ils ont coûtées, les méditations qu'ils ont réclamées, et les prières qui les ont peut-être obtenues.

Ainsi donc les synoptiques, dans leur style archaïque, ont une théologie, une dogmatique, et cette dogmatique est celle de l'Église. Or n'oublions pas qu'à l'époque où ils ont été rédigés, saint Paul avait depuis plusieurs années exposé cette même dogmatique d'une manière autrement nerveuse, avec des mots plus serrés. Les synoptiques n'ont pas l'air de connaître ce vocabulaire commode : singulier témoignage en faveur de leur loyauté, témoignage dont la valeur ne ferait que grandir davantage si pour des motifs inavoués de défiance on reculait davantage encore la date de leur composition. La critique négative est prise entre deux feux : si elle anticipe cette date, elle rapproche les documents des événements et augmente leur valeur de témoignage ; si elle la recule, elle souligne d'une autre manière la loyauté avec laquelle ils sont restés fidèles au vocabulaire primitif du Fondateur en Galilée et en Judée.

Nous pouvons en tout cas conclure : il y a une théologie dans les synoptiques, il y a une dogmatique, qui ne nous paraît pâle et peut-être illisible que parce que nous l'abordons ayant en tête les phrases de saint Paul ou celles de saint Jean, et qu'alors la différence des vocabulaires nous déconcerte. Si nous consentions à lire les synoptiques dans le cadre et l'atmosphère messianiques où ils sont demeurés pour rester fidèles aux premiers témoignages, nous y trouverions les dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption tels que l'Église les a toujours reçus et proposés.

En somme, lorsque à la fin du siècle et peut-être, suivant certains critiques, plus tôt encore, l'auteur de l'Apocalypse se représentait les fins éternelles, l'eschatologie suprême, sous l'image de l'agneau mystique se tenant auprès du trône de Dieu, — et qu'il entendait les saints et les anges chanter à cet agneau sa gloire, sa puissance, sa richesse, avec *l'Amen* de toute la création ; lorsque quelques années plus tard ou plus tôt, l'auteur de l'Épître *aux Hébreux*, dans une vision supérieure, voyait le Fils de Dieu assis à la droite de son Père pour présenter à Celui-ci les prières de toute la terre et recevoir de Lui l'affirmation solennelle de son titre filial : *Filius meus es tu*, — on peut considérer que l'eschatologie des Synoptiques avait de la sorte épanoui tout son contenu et qu'elle était parvenue au terme de sa course pour se muer en d'autres

images sans renoncer à son élan de départ. D'une séance de jugement, où le fils de l'Homme, exerçant les fonctions paternelles, séparait les brebis et les boucs, les bons et les méchants, nous sommes passés à une scène de gloire, où ce même Fils reçoit les hommages divins qui lui sont dus, et à l'apothéose du sacerdoce éternel, où ce même Jésus exerce les fonctions médiatrices, Dieu pour être adoré, homme pour adorer en notre nom.

Mais tout cela, c'est le même mouvement, et c'est le même dogme. Ce messianisme, qui était une journée de jugement, est devenu une religion. Le tribunal est devenu un autel. Le siège du justicier s'est changé en un trône de gloire. Une religion, un sacrifice ont pris la place d'un procès et d'une procédure. Mais nous savons qui a opéré ce passage, qui a transformé à son profit ou plutôt au nôtre, pour notre salut, l'idée de royaume. C'est le Jésus des synoptiques : en lui chantant sa divinité, saint Jean et saint Paul n'ont fait que lui renvoyer l'écho de son incoercible témoignage, de son irrésistible révélation.

Et peut-être nous faut-il avouer en terminant qu'à force d'interroger les évangiles synoptiques, nous finissons par les trouver, pour notre sujet et notre démonstration de la divinité de Jésus-Christ, plus résistants que le quatrième évangile lui-même. Cette impression trahit évidemment une exagération. Mais enfin, qu'est-ce qui nous empêchera jamais de prendre simplement au sens d'une union morale avec le Père les textes si forts de saint Jean, sinon d'abord le réalisme synoptique du messianisme primitif, où Jésus exerce des fonctions divines dans un cadre cosmique, où nous nous heurtons vraiment à des réalités physiques ; puis cet autre réalisme du royaume spirituel où l'homme rencontre Dieu pour sauver son âme, et où le vieil espoir d'une présence physique de Dieu dans le monde trouve enfin dans l'âme du fidèle la réalisation sublime de tous ses désirs ?

CONCLUSION

On nous demandera peut-être en terminant pourquoi nous nous sommes donné tant de peine pour établir, à l'aide des seuls synoptiques et, avouons-le, grâce à une lecture fort minutieuse de leurs textes discrets, une doctrine qui éclate en traits de feu dans le quatrième évangile, où il suffirait de

la lire en caractères de haut relief, en phrases précises, claires et fortes. A quoi nous répondrons comme saint Paul : *insipiens fui, vos me coegistis, vous savez bien que ce n'est pas de notre faute.*

Mais puisqu'on nous a obligé à ce travail, quelle joie en le terminant de constater l'accord de ces textes originels avec ceux qui vont suivre ! La direction de pensée, l'ordre suivi par la révélation dans les synoptiques resteront les mêmes dans saint Paul, et préparent le témoignage de saint Jean.

D'ailleurs, cette obscurité inévitable ou voulue dans l'enseignement synoptique de Jésus se retrouve, en tons plus chauds, mais avec les mêmes accrochages, dans les textes de saint Jean. Ici encore, dans le quatrième évangile, Jésus procède par touches successives, par interrogations, et à certains moments par énigmes, comme s'il voulait laisser à ses auditeurs, qui sont trop souvent des adversaires, le soin de conclure eux-mêmes. Conclure, c'est ce que nous avons fait en relisant les synoptiques ; c'est ce qu'avaient fait, avant nous et les premiers, les Apôtres aux heures de la Résurrection ou de la Pentecôte. Ces jours-là ils se rendirent compte que, dans la révélation du mystère comme dans la Rédemption elle-même, *tout était consommé*, et que les événements survenus en Jérusalem et en Galilée étaient révolus, et que si par évangile on entendait leur existence commune et quotidienne avec Jésus vivant parmi eux d'une vie mortelle, cette extraordinaire aventure ne recommencerait pas. Nous les envions parfois d'avoir vu et entendu le Verbe Incarné de leurs yeux et de leurs oreilles, et ce thème-là est classique depuis toujours chez les prédicateurs et les maîtres de la spiritualité. Mais sommes-nous sûrs que les premiers à regretter d'avoir si mal profité d'une chance unique et inouïe ne furent pas d'abord les Apôtres eux-mêmes : ils durent ressentir ce que toutes les âmes bien nées éprouvent si fortement au départ pour l'autre monde des êtres qui leur furent chers, le remords de ne pas les avoir connus et aimés suffisamment. Et c'est alors que l'autre évangile a commencé, le même d'ailleurs, mais cette fois prêché et enseigné, la méditation du mystère du Christ, l'enseignement à toutes les nations, la rédaction en formules de plus en plus nettes, de plus en plus logiques, de la vérité que le Maître avait enseignée, et qui, grâce au quadruple témoignage, est parvenue jusqu'à nous.

Eugène Masure.

Les trois voies de la Sainteté

Sommaire : I. *Les trois voies parallèles.* — Voies parallèles et voies successives : deux points de vue complémentaires. — Les voies parallèles ou les trois états de vie chrétienne. — Début aux origines de l'Église. — Un problème : le cas des religieux-prêtres. — Diversité de hiérarchie et d'organisation.

Importance de la voie sacerdotale. — Excellence de la voie religieuse. — Relations réciproques des trois voies. — Tendance pareille, en trois étapes, vers la sainteté.

II. *Les trois degrés de perfection.* — Origine de la formule *voie* au sens de *degré.* — Valeur relative de l'expression. — Les trois degrés dans la voie laïque. — Perfection sacerdotale et perfection religieuse.

Une lacune de l'hagiographie moderne. — Son correctif par une conception élargie du mysticisme. — Ampleur et variété des dons mystiques. — Ils n'imposent pas une méthode uniforme. — Ils sont particulièrement saillants dans les grands mystiques.

III. *Les maîtres : les grands modèles ; les grands mystiques.* — Formes diverses de la sainteté. — Elle a sa place même dans la voie laïque : quelques modèles éminents. — La mission particulière des grands mystiques. — Nécessité de l'approbation de l'Église. — La portée générale de leur doctrine sur les voies de la sainteté.

Formation d'un corps doctrinal mystique sous l'action de l'Esprit-Saint. — Au point de départ, saint Paul et saint Jean. — Parmi les Pères, en Occident, en Orient. — Les grands mystiques du Moyen Age. — Les grands mystiques des temps modernes.

Le cas du Pseudo-Denys et de grands auteurs non encore béatifiés. — Le mysticisme des théologiens. — Le cas de saint Bernard : l'activité des mystiques. — La sagesse de saint Augustin ; son caractère à la fois infus et agissant.

IV. *Hagiographie et Histoire.* — Sans entrer dans l'histoire générale, la vie de saint suppose de solides bases historiques. — Place centrale de la vie intérieure. — Rôle capital de la mystique en ce domaine.

Un centre hagiographique d'esprit augustinien. — Plan général du travail en vue : deux sommes de la sainteté. — L'esprit de sagesse maintient l'unité. — L'unité par l'action : témoignage de Bergson.

La place du mysticisme dans le *fait chrétien.* — L'hagiographie auxiliaire de l'histoire. — La vie de saint et la théologie de l'action.

I. — LES TROIS VOIES PARALLÈLES

La formule de *voies* est courante dans le langage spirituel. Elle est généralement synonyme de degré et elle désigne l'une des trois étapes successives de la vie spirituelle.

Celle-ci est comparée à une marche, dont le caractère essentiel est le progrès, le passage d'un état initial à un état supérieur, jusqu'à une vraie perfection. L'origine platonicienne de cette classification n'a pas empêché de la recevoir jadis, et elle s'est montrée fort utile. Les plus grands maîtres l'ont employée, en des sens d'ailleurs assez divers, car ils sont loin de s'entendre pour fixer à chaque degré des limites bien précises.

Cependant cette conception de voies successives n'en exclut pas une autre toute différente, celle des voies parallèles, conduisant toutes à un terme commun. Celle-ci n'a pas été dégagée encore avec assez de netteté, bien qu'elle trouve dans l'histoire chrétienne des bases très solides, plus étendues même peut-être que l'autre, en tout cas plus fondamentales et d'une application plus courante. Il suffira d'ailleurs de la présenter pour la faire accepter tant elle s'impose d'elle-même à qui l'a une fois remarquée : il s'agit des *états de vie*[1].

Les voies parallèles sont les trois états généraux de vie chrétienne, qui constituent pour chaque baptisé la voie providentielle dans laquelle il doit avancer pour faire son salut : la voie sacerdotale, la voie religieuse, la voie laïque.

Tous les chrétiens sont de nos jours situés sur l'une ou l'autre de ces voies. Chacune d'elles conduit normalement au même terme, la possession de Dieu au ciel, et ici-bas en chacune d'elles on peut s'élever à la sainteté au sens strict du mot.

Il y a eu de fait des saints reconnus par l'Église en chacun de ces états. Tous trois peuvent être vraiment appelés des

1. La présente étude n'envisage pas tous les points traités par S. Thomas dans la *Somme théologique*, IIa-IIae, quest. CLXXIX-CLXXXIX, mais plus spécialement ceux de la q. CLXXXIII. On s'en tient d'ailleurs ici aux cadres les plus généraux, établis sur la base de l'histoire. Le but de ce travail est moins de résoudre directement les problèmes théoriques posés par les états de vie, que de présenter en son ensemble une collection spirituelle qui, à sa manière, apportera aux difficultés soulevées de précieux éléments de solution.

voies de la sainteté. Une telle désignation a même le grand avantage de mettre en lumière cette vérité, incontestable mais négligée parfois.

Les trois voies parallèles ont des bases historiques sûres et exclusivement chrétiennes. La distinction des clercs et des simples fidèles fut établie par le Christ lorsqu'il groupa étroitement autour de lui les disciples et les apôtres. Le mot laïque lui-même est en usage dès la fin du Iᵉʳ siècle, dans l'Épître de saint Clément aux Corinthiens, ch. XL. Bien que l'organisation de l'état religieux, considéré comme voie bien distincte, soit postérieure et résulte d'une longue adaptation, le principe en était posé par Jésus-Christ lui-même, dans les conseils évangéliques, lesquels d'ailleurs furent immédiatement pratiqués par cette élite fervente qui suivait le Sauveur, sans faire partie du collège apostolique ou du groupe des 72 disciples. Les saintes femmes sont au premier rang. C'est déjà avant la lettre et avant les règles écrites la voie religieuse où l'on avance avec décision sous la conduite de l'Esprit. Le précurseur de Jésus ne peut-il lui-même être proposé comme un des grands modèles de cette voie ?

Et il s'agit bien là de voies distinctes ; on ne passe pas de l'une à l'autre de soi-même, ou du moins sans conditions ; chaque chrétien a sa voie, après un choix qui laisse à la liberté sa large part, mais qui aboutit assez vite à fixer chacun en un genre de vie déterminé. D'où l'importance qu'a prise peu à peu la vocation, dont le rôle à cet égard est décisif.

Historiquement, la distinction des *voies parallèles* est plus fondamentale que celle qui appelle voies les *étapes* de la perfection : voies purgative, illuminative et unitive. La seconde est une adaptation des spéculations et pratiques néo-platoniciennes, dont Denys l'Aréopagite a été le principal organe à la fin du Vᵉ siècle et au delà. Sans doute on connaissait les degrés de la vie spirituelle avant Denys, mais la systématisation n'en était pas faite de la même manière. L'éclat avec lequel s'imposa au Moyen Age la méthode dionysienne[1], fit passer au second plan les différences provenant de l'état

1. Ou plus exactement le vocabulaire dionysien, car, chez Denys, *purification*, *illumination* et *union* ont des sens plus rituels et mystiques que moraux ou ascétiques.

de vie, lequel constitue déjà pour chacun une véritable voie vers la sainteté.

Évidemment, les lois fondamentales sont les mêmes pour tous les chrétiens, mais leurs applications sont tout autres bien souvent selon leur condition de vie. Le souci de l'adaptation aux personnes est capital, et les anciens en ont eu le sens profond : il est l'âme du *Pastoral* de saint Grégoire le Grand. Déjà saint Paul en avait posé tous les principes. Sans doute il classe à l'occasion les fidèles selon leurs progrès spirituels : ceux qui ne peuvent assimiler qu'une doctrine élémentaire, sont des enfants à qui le lait suffit pour nourriture ; à d'autres, plus avancés, il propose la sagesse chrétienne, bien différente de celle des philosophes ; elle est intimement rattachée à la science de la croix, et par celle-ci on s'élève jusqu'à la pleine ressemblance avec le Christ et l'on entre avec lui dans l'homme parfait, *in virum perfectum.* Cependant, si nette que soit cette classification des âmes, elle n'exclut pas, mais suppose, au contraire, celle des voies parallèles constituées par les états de vie ; les prêtres et les simples fidèles y sont nettement distingués ; entre ces deux classes prennent place nommément les veuves, groupe de chrétiennes ferventes, auxquelles s'adjoignirent bientôt, dans toutes les Églises, les vierges des deux sexes qui en sont les joyaux. Des maisons séparées s'établirent peu à peu, et elles prirent une grande importance quand le monachisme fit sentir son influence. Les communautés religieuses modernes ont de nos jours canalisé toutes ces formes de vie qui séparent les religieux à la fois de l'état simplement laïque et de l'état sacerdotal. Il est important d'observer que le principe en est posé jusque dans les cadres très simples et rudimentaires de l'organisation primitive de l'Église.

La comparaison des trois voies parallèles soulève quelques problèmes délicats, car si la distinction qu'elle suppose est aisée quand on s'en tient aux très grandes lignes, elle devient vite épineuse lorsqu'on entre dans certaines précisions de détail. Il y a, de fait, des états mixtes, et notamment celui du religieux prêtre, qui relève à la fois de la vie religieuse et de la vie sacerdotale. Cela n'a rien d'anormal, au contraire. Et, de fait, nous voyons dès le début de l'Église les Apôtres, fidèles à la voix de l'Esprit, pratiquer eux-mêmes les conseils.

Au IV[e] siècle, en Orient, saint Basile quitte son monastère de l'Iris pour s'adonner aux fonctions sacerdotales et plus tard épiscopales de Césarée. En Occident, saint Augustin, forcé, lui aussi, de quitter son jeune couvent pour être attaché au clergé d'Hippone, groupe les prêtres de cette ville en un monastère dont il prend la direction en en pratiquant lui-même toutes les observances. Il devient le type du moine prêtre ou du moine évêque. Cette formule finit par triompher en Occident, grâce spécialement à l'exemption que les papes accordèrent aux réguliers au Moyen Age. Cet appui pontifical, complétant ou étendant la juridiction épiscopale, a permis aux religieux d'exercer dans l'Église entière une influence considérable et qui est une des forces de la catholicité. A d'autres points de vue encore, la voie religieuse s'est élargie de façon étonnante, soit par la filiation des monastères issus du même tronc, ce qui a produit les Ordres ou Congrégations, soit par le rattachement des Ordres de femmes avec le titre de *Second Ordre* à celui des hommes de la même famille, *Premier Ordre*. On est même allé plus loin en cette voie et les laïcs eux-mêmes ou les prêtres séculiers, rattachés spirituellement à un Ordre, ont formé des *Tiers-Ordres*. Ce titre cependant ne les tire pas de la voie qui est leur condition normale.

Dans chaque voie, un œil attentif observe toute une suite de nuances plus ou moins accusées. La distance est grande du Souverain Pontife au simple clerc. Tous cependant ici sont unis par le sacerdoce, possédé en sa plénitude ou en ses degrés moindres, ou même simplement désiré, ce dont témoigne la tonsure du clerc. Une hiérarchie analogue, bien qu'établie sur d'autres bases, se retrouve dans la vie religieuse, mais ici encore il y a un point central commun, qui fait l'unité et caractérise cette voie, les vœux, la règle, la vie commune. Ces liens sont plus lâches dans la vie chrétienne ordinaire. Ils se réduisent le plus souvent aux grands préceptes, de Dieu et de l'Église, qui suffisent à orienter les fidèles vers la vie éternelle en toute sécurité et, s'ils sont observés parfaitement, ils conduisent à la sainteté. C'est en cela, en effet, que les voies se rencontrent : toutes trois conduisent au même terme, malgré la différence des trajets suivis.

*
* *

Au point de vue de l'importance, il y a un ordre évident à sauvegarder entre elles. La *voie sacerdotale* est manifestement la première. Elle est essentielle à la constitution même de l'Église. Au prêtre appartient toute autorité dans le domaine de la religion : doctrine, sacrifice, sacrements, direction morale. Les laïques sans doute ont aussi le devoir de répandre la foi et d'aider spirituellement les autres ; mais ils ne peuvent le faire de façon officielle qu'en dépendance de la hiérarchie : la *voie laïque* reste de toute manière subordonnée en tout ce qui touche les rapports avec Dieu.

La *voie religieuse* est intermédiaire ; ce qui la caractérise, ce n'est pas la mission sacerdotale, qu'on la reçoive de l'évêque ou du pape, c'est la manière dont tout y est organisé pour conduire le plus sûrement et le plus rapidement les âmes à la sainteté. La mission propre des religieux, même prêtres, est celle d'entraîneurs spirituels. L'Esprit de Dieu souffle partout, mais c'est parmi eux surtout qu'il doit trouver des âmes dociles. Et cette mission de la seconde voie, qui est capitale, fait sentir son influence sur les autres, même sur la première, sans néanmoins lui donner la prédominance sur celle-ci. Les faux spirituels ont jadis manifesté à cet égard des prétentions qui furent condamnées, chez un Tertullien au IIIe siècle, ou chez les fratricelles au XIVe. Le don propre des moines est de tendre tous leurs efforts intérieurs vers l'Unique nécessaire ; le sacerdoce ne leur est donné que pour faire pénétrer cet esprit en tout milieu.

Une pieuse émulation peut animer les marcheurs de l'une et de l'autre voie, sans néanmoins les opposer. Bien plus, ils doivent se rendre de mutuels services et il serait d'une étroitesse impardonnable de prétendre se suffire à soi-même. Sauf vocation exceptionnelle, dont l'Esprit-Saint reste le maître, les hommes vont au ciel ensemble et en se soutenant les uns les autres. Les *laïques* sont particulièrement dépendants dans les questions religieuses et ils ont bien conscience de ce besoin ; ceux qui érigent le drapeau du laïcisme indépendant lèvent du même coup l'étendard de la révolte contre Dieu et renoncent à tendre au ciel. Les *prêtres* seraient plus

excusés de penser se suffire, bien qu'en fait ils ne puissent pleinement réaliser leur mission apostolique sans le concours actif des fidèles et l'organisation si opportune de l'*Action catholique* leur montre les avantages qu'ils peuvent et doivent en attendre. Ils se priveraient de même de secours providentiels de haute valeur si, par esprit de corps, ils prétendaient renoncer à toute aide venant de la *voie religieuse*. Ceux de cette voie sont manifestement en dépendance de la première sur bien des points fondamentaux, et s'ils paraissent parfois se suffire à eux-mêmes, cela tient le plus souvent à la munificence avec laquelle les autres les ont comblés par ailleurs pour favoriser leur activité propre, qui est surtout spirituelle.

Si accusées que puissent être les divergences des trois voies parallèles, on aurait tort de conclure à des différences radicales de sainteté ; il y a accord entre elles sur le but et sur les moyens essentiels. La marche même suit partout la même orientation générale. On y a judicieusement distingué des *étapes*, trois au moins : ce sont elles que l'on désigne couramment du nom de voies. Il ne s'agit donc plus ici de voies parallèles, mais de voies successives, ou plus exactement de *degrés* de la vie spirituelle et on les retrouve dans chacune des trois voies parallèles.

II. — VOIES SUCCESSIVES OU DEGRÉS DE PERFECTION

La division de la vie spirituelle en trois *degrés* est classique. Saint Thomas les rattache à la charité, qui est bien différente chez les commençants, les progressants et les parfaits : 1a, 2ae, qu. XXIV, art. 9 ; il est l'écho de toute la tradition, bien représentée par Cassien dans sa XIe Conférence. Saint Bonaventure parle plutôt de *voies* dans son *Itinéraire de l'âme en elle-même*, encore intitulé *La triple voie* : il s'agit des voies purgative, illuminative, unitive. C'est par lui sans doute que ces formules sont entrées dans la littérature ascétique chrétienne. Elles s'inspiraient de Denys l'Aréopagite, mais prenaient dans sa doctrine une signification bien différente de celles que lui donnait le néo-platonisme. En fait, elles sont employées couramment de nos jours pour désigner les trois devoirs *(studia)* de la charité notés par saint Thomas et qui

diffèrent chez les commençants, les progressants et les parfaits. Il y a là un enseignement commun d'une valeur indiscutable, et basé sur une tradition solidement établie. Il y aurait quelque témérité à en mettre en doute la substance doctrinale, mais le chiffre trois n'a évidemment rien d'absolu.

Il faut remarquer en effet, que ces degrés caractérisent des âmes en marche vers la perfection et que plusieurs catégories de chrétiens ne peuvent y entrer. Il y a d'abord les enfants avant l'âge de raison qui, malgré la grâce baptismale et les vertus infuses, ne peuvent agir surnaturellement ; ils sont bien *in via*, en ce sens qu'ils n'ont pas encore atteint le terme, la vision béatifique, et aussi en ce sens que, s'ils meurent dans cet état, ils sont assurés d'aller au ciel. Mais ils n'y avancent pas par une action positive dont ils ne sont pas encore capables. On peut en dire autant des pécheurs endurcis qui ne font aucun effort pour sortir de leur état : il est impossible de les classer dans la voie purgative, d'autant que, loin de se purifier, ils aggravent obstinément leur culpabilité. Pour y entrer, il faut au moins en avoir l'idée et commencer à la réaliser, ne serait-ce qu'en désir, même éloigné. Ces pécheurs qui gardent la foi sont cependant chrétiens et une classification générale des âmes devra en tenir compte, d'autant qu'ils sont fort nombreux en certaines conditions. Ainsi la division tripartite adoptée ne peut suffire à grouper tous les chrétiens.

On pourrait faire une remarque pareille pour le terme de l'ascension spirituelle, la perfection, bien qu'ici la réserve ne s'impose pas avec tant de rigueur. Saint Jean de la Croix applique les trois voies aux seules phases élevées de la vie intérieure, ce qui l'amène à appeler encore voie illuminative des états où manifestement se trouve obtenue une véritable union à Dieu, même mystique, selon la description de sainte Thérèse, et il réserve le titre de voie unitive à la forme la plus haute et la plus parfaite de la vie chrétienne, l'union transformante, celle où se réalise par l'amour une pleine et totale conformité de la volonté humaine à la volonté divine dans la pure lumière de la sagesse surnaturelle. Et de fait, si l'on veut rendre compte des descriptions données par tous les maîtres spirituels, il faut bien reconnaître une différence considérable entre les deux unions : l'état qui précède l'union transfor-

mante est certes déjà très élevé et est même souvent caractérisé par des grâces infuses de qualité supérieure, ainsi que par une charité très pure. Ici encore, il pourrait être utile de distinguer au moins deux états dans la voie unitive, l'un où l'âme est davantage en marche, l'autre où elle a plutôt atteint le terme, à la manière dont on peut l'atteindre ici-bas, laquelle reste toujours inférieure à celle de l'éternité et n'empêche pas d'y réaliser encore des progrès ; ceux-ci y sont même d'autant plus rapides que l'âme est ici plus libre du côté de la nature, tout en demeurant à une distance infinie de la souveraine perfection qui l'étreint de son amour et de ses exigences. Mais le calme de la possession écarte l'idée de marche ou de voie.

Ces réserves faites, il est clair que la classification progressive des trois voies peut grouper tout le monde et qu'elle est d'une utilité certaine. Il ne faut cependant pas en des questions qui touchent la vie et la plus mouvante leur attacher trop d'importance. Leur valeur est réelle, mais relative. En ce domaine des dispositions de l'âme, trop de circonstances particulières entrent en jeu pour qu'on puisse bien souvent se prononcer avec une pleine assurance et il n'est ici question que de certitudes morales.

Le terme *voie* employé ici est-il vraiment heureux ? On peut en douter. Il est équivoque et pourrait à tort laisser entendre que certaines catégories de fidèles sont destinés à rester en des degrés inférieurs de vie spirituelle, ce qui est contraire au grand précepte donné à tous : *Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces ;* n'est-il pas préférable de réserver le mot *voies* aux états de vie, et de parler ici de degrés ou d'étapes ? Nous sommes alors en pleine clarté et aucune image déplacée ne vient troubler l'exposé de la doctrine.

Dans chacune des trois voies, sacerdotale, religieuse ou laïque, il y a place pour les trois degrés de la vie spirituelle.

En vérité, la chose n'a pu être mise en doute que pour l'*état laïque*, embarrassé souvent par le souci des obligations séculières ou des affaires de ce monde. Le mariage est particulièrement considéré comme un obstacle, au moins au sens où l'indique saint Paul, parce qu'il partage le cœur et multiplie les tracas. Saint François de Sales a résolu la question de

principe et entraîné de nombreux disciples à la suite de Philothée dans les voies intérieures. Et quant aux obstacles, on se préoccupe heureusement de nos jours de les écarter, par une spiritualité bien adaptée à chaque condition, montrant en particulier qu'il y a possibilité de tendre à la perfection, non seulement malgré le mariage, mais *par* le mariage même, par la vie à deux ou la vie de famille. Il est vrai que la solution est plus aisée en théorie qu'en réalité. Mais il n'en est pas moins heureux que le droit soit affirmé avec netteté. Il y a là une grande leçon et qui peut avoir à la longue une influence considérable pour les collectivités comme pour les individus. Les chrétiens qui se sont élevés dans le mariage à la plus grande sainteté, ne manquent pas ; il en est même qui ont bénéficié d'abondantes grâces mystiques extraordinaires, telle la bienheureuse Marie Acarie. Il ne manque pas non plus de laïcs non mariés, de toute condition, élevés sur les autels, et ces faits sont la réponse la plus éloquente à la difficulté qui avait été soulevée.

La question de la possibilité d'atteindre la sainteté et la plus haute ne se pose même pas pour la vie sacerdotale ou religieuse : elle est résolue d'elle-même. Ce qui est discuté parfois, c'est l'aptitude à y conduire, qui n'est pas la même des deux côtés. La tradition est unanime dans le passé en faveur de la vie religieuse, qui est tout entière organisée précisément pour élever ses membres à la perfection par les voies les plus rapides. C'est là sa raison d'être et ses pratiques spéciales n'ont pas d'autre but. De nos jours cependant des objections ont été élevées et par des hommes de tout premier plan, tel le cardinal Mercier, archevêque de Malines. Il a fait valoir des titres du clergé diocésain à se considérer, lui aussi, en état de perfection et à agir en conséquence. Il n'est pas douteux que les actes de la vie sacerdotale ne constituent en eux-mêmes, de par leur étroite relation au Christ et par leur mission sanctificatrice, une activité de soi éminente et ordonnée à répandre la vie dans les âmes. Ils portent de plus en soi des motifs surabondants pour le ministre de se hausser lui-même spirituellement à la hauteur de ces fonctions. Mais qu'il en soit ainsi de fait, et c'est seulement en cela que consistent la perfection et la sainteté, cela n'est pas absolument garanti par la seule fonction. Il y faut toute une adaptation intérieure

et il n'est pas douteux que celle-ci, normalement, ne soit réalisée de façon plus adéquate par la vie religieuse.

Cette remarque faite, il reste évident que la voie sacerdotale peut conduire ceux qui la suivent à la plus haute sainteté. Saint François de Sales et saint Jean-Baptiste Vianney, pour n'en citer que deux, parmi les plus connus, en sont la preuve manifeste. L'un d'eux au moins est à inscrire parmi ceux que l'on peut appeler les grands mystiques. Cependant, on le constatera aisément, la plupart de ceux qui ont acquis à ce titre dans l'Église une autorité de premier plan, ont été moines ou liés à Dieu par les vœux de religion. Il y a là comme une preuve de fait de cette vérité, établie par ailleurs en principe, que la vie religieuse est bien par excellence dans l'Église la voie parfaite, celle de la marche pratique et ordonnée vers la perfection, sans rien d'exclusif d'ailleurs, ni d'offensant pour les autres. Comment n'en serait-il pas ainsi ? C'est là sa raison d'être, son unique raison d'être. Les religieux sont par vocation des entraîneurs spirituels, et ils sont déchus s'ils ne peuvent réaliser cet idéal, faute d'y tendre eux-mêmes.

*

* *

Si la division en trois *voies parallèles* fournit un cadre général à chaque vie chrétienne, leur répartition en trois étapes y ajoute une note essentielle pour pénétrer en profondeur les âmes, en qui cette vie a été intense, et pour suivre en elles par degrés le mouvement de la grâce. En définitive, c'est cela qui nous importe dans l'histoire de la sainteté. A ce point de vue, il faut bien le reconnaître, l'hagiographie a de nos jours marqué un recul à côté de progrès réalisés par ailleurs. On a manifestement corrigé les lacunes des anciens au point de vue critique, et c'est là un gain considérable. On a aussi mieux situé le personnage dans l'histoire générale et dans son milieu social ou littéraire : de vrais chefs-d'œuvre sont nés de cet effort. Mais on ne peut dire que la vie intérieure profonde soit mieux étudiée que jadis. On semble, au contraire, parfois négliger cet aspect auquel les anciens sacrifiaient tout le reste. Le saint n'est pas un homme ordinaire, si grand soit-il, il est un modèle de vie. L'analyse des vertus des vieux auteurs répondait à ce caractère, et si elle avait

quelque chose de figé et d'artificiel qu'il ne s'agit pas de reprendre uniformément, elle indiquait un esprit qui doit revivre.

Pour ranimer cet esprit, nous avons de nos jours un instrument précieux qui faisait un peu défaut, même au siècle dernier : une doctrine mystique renouvelée. Il reste à l'utiliser pour mieux comprendre les hommes de Dieu. La mystique n'est pas seulement, comme on l'a cru, surtout depuis le XVIIe siècle, l'étude de faits *extraordinaires* de la religion : cette conception commode, établie par des théoriciens sur des observations ou descriptions plus extérieures que profondes, néglige ce qu'il y a de vraiment vital dans le mysticisme chrétien. On ne peut pas isoler ces faits exceptionnels de la vie surnaturelle et des vertus théologales, pas plus qu'on ne peut isoler de la personne les manifestations géniales ou morbides que l'on y constate. C'est au contraire la qualité de la personne qui permettra d'apprécier le plus souvent le vrai caractère de ces phénomènes. Dans l'ordre surnaturel, ces phénomènes, s'ils sont authentiques, ont l'avantage de montrer l'intense vitalité de l'âme privilégiée. Ils en indiquent aussi la qualité, car les saints considèrent eux-mêmes les extases, par exemple, comme des faiblesses à certains points de vue, tout en les regardant comme de grandes faveurs divines. C'est que, par delà le phénomène apparent il y a le point essentiel qui compte avant tout pour eux : l'union surnaturelle parfaite réalisée, dans une foi très simple et très lumineuse, par une charité qui entraîne une totale adhésion de la volonté et du cœur à Dieu perçu comme présent. En définitive, les dons mystiques se ramènent à cette perception spirituelle de Dieu qui accompagne la foi, l'espérance et la charité, lorsque ces vertus sont arrivées à leur plein épanouissement. Le reste est ou un simple moyen d'avancer vers ce terme, ou un effet particulier, en vérité secondaire, de leur possession.

Ainsi compris, le mysticisme chrétien prend une importance supérieure et l'on s'explique la place qu'il occupe dans l'histoire de l'Église. Il est en réalité l'âme de la sainteté. On en trouve chez tous des traces. Elles sont parfois indirectes, par exemple, dans les œuvres de ceux qui furent surtout voués à l'action. Elles sont ailleurs plus marquées, comme chez le théologien appliqué à l'étude de Dieu en esprit d'orai-

son. Mais il est clair qu'on en trouvera surtout l'expression chez les contemplatifs voués à la prière, qui ont laissé des descriptions de leur état, ou consacré des études entières à ces grâces. Ces dernières manifestations sont évidemment plus claires que les autres ; elles ne supposent pas nécessairement une intensité plus grande, car les œuvres elles-mêmes, accomplies en certaines conditions que l'on peut dire surhumaines, supposent chez les saints des vues pénétrantes et une profonde union à Dieu présent.

Les dons mystiques en effet ne se traduisent pas tous de la même manière, car les âmes qui en bénéficient sont portées par leur état à remplir des missions très diverses : les unes sont destinées à la prière et à la louange divine ; d'autres sont appelées à l'apostolat pratique des œuvres, tandis qu'un autre groupe a pour devoir un apostolat doctrinal, spécialement par l'étude des vérités révélées et même au besoin des vérités naturelles.

Il n'est pas douteux que saint Thomas n'ait eu des intuitions supérieures pour constituer une philosophie exclusivement rationnelle au XIIIe siècle, et rien n'empêche d'en voir la source dans les très hautes lumières surnaturelles qu'il recevait sur Dieu dans la contemplation.

Dès lors, tous les saints, même les actifs, sont en quelque manière des mystiques et quelques-uns de ceux-là le furent à un degré éminent. Nous pensons ici à celui des fondateurs modernes qui a sans doute le plus poussé à l'action dans tous les domaines : saint Ignace de Loyola. Il n'y a pas à hésiter à le classer lui-même parmi les mystiques et les plus grands, et c'est en ces dons surnaturels qu'il faut aller chercher le secret de son immense influence, si étendue encore, après quatre siècles.

Tous les saints sont-ils donc à ranger uniformément dans le même moule ? Non pas, certes, et ces vues générales sur les voies sont précisément destinées à montrer en quelque sorte leur variété presque infinie. Il y aura ainsi pour chaque état des modèles parfaitement adaptés à sa condition de vie, prêtres, religieux, laïcs, et dans chaque voie, les nuances pourront se multiplier selon la manière dont chacun aura parcouru les étapes ascendantes, car ici les progrès sont loin d'être uniformes, les dons humains ajoutant leur note propre à celles

qui viennent de la grâce. Or, l'Esprit souffle où il veut et comme il veut. Quelle différence entre sainte Thérèse d'Avila et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, l'une et l'autre filles du Carmel ! Et même entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix associés à la même œuvre, puisant, semble-t-il, à la même source et réalisant la même pensée dans une réforme spirituelle en apparence identique, les divergences sont si grandes que certains renoncent à les accorder. L'harmonie est cependant évidente ; mais il faut s'élever à la hauteur de ces grandes âmes pour l'apercevoir.

C'est précisément dans leur vie intérieure que l'on trouve le mieux marqués et les caractères particuliers qui les distinguent et les forces profondes qui les unissent. L'Esprit-Saint est le principe le plus ordinaire des uns et des autres. C'est donc jusqu'à leur âme qu'il faut descendre, par delà leurs faits et gestes, pour avoir le secret de leur sainteté et trouver le point d'appui de leur puissance apostolique. L'histoire doit en un mot se compléter par une psychologie surnaturelle très avertie, et qui ne manque pas de s'élever jusqu'aux cimes de la vie intérieure. La distinction des trois étapes ou voies progressives est le complément normal et nécessaire de la distinction des voies parallèles ; en tous les saints la mystique a quelque part, même si en certains son rôle est plus manifeste et plus agissant ; tous sont des maîtres de la vie intérieure.

III. — LES MAITRES DE LA VIE INTÉRIEURE

Les grands modèles. — Les grands mystiques

Tous *les saints* sont des maîtres qualifiés de la perfection, même les actifs, d'autant qu'en ce domaine de la vie, les exemples conquièrent beaucoup plus que les théories. Il y a en chaque état de vie des modèles admirables, dont les actes et les paroles ont une étonnante puissance d'entraînement. Le travail d'édification spirituelle est une simple mise en œuvre de la foi, de l'espérance et de la charité, mais en des conditions très diverses. Les vies de saints ont précisément ce privilège de montrer comment la grâce s'adapte à toutes les conditions, sous l'impulsion de l'Esprit qui agit avec force dans les âmes dociles, en quelque état qu'elles vivent.

Ceux que nous appelons les *Grands modèles* sont en un sens des *actifs*, mais il serait dangereux de négliger le principe profond de leur vertu et de leur influence. Ils n'ont agi sur autrui que dans la mesure où le Christ vivait en eux et où leurs paroles comme leurs actions étaient un écho de leur vie religieuse personnelle. Ils sont donc à leur manière des *maîtres intérieurs*, et l'on déforme leur vie si l'on néglige ce ressort secret de toute leur puissance apostolique. Ce caractère, frappant en tous, a chez plusieurs un relief saisissant, en quelque voie qu'ils aient marché, sacerdotale, religieuse ou laïque.

Dans la *première voie* on trouvera des papes éminents, de grands évêques, et aussi de simples prêtres, moins nombreux peut-être parce que l'isolement relatif dans lequel vivent les curés, n'a pas favorisé le rayonnement lointain de leur vertu, mais dont l'héroïsme a souvent frappé les témoins de leur vie et est d'ordinaire la source vraie de leur influence religieuse sur leur milieu. C'est par eux que d'ordinaire la foi s'entretient et s'épanouit dans les âmes.

Les modèles canonisés dans la *voie religieuse* sont innombrables, sans doute parce que cette voie est plus directement que d'autres ordonnée à conduire à la sainteté ; mais aussi parce que la vie commune mieux que celle du clergé paroissial, favorise l'édification mutuelle : elle multiplie les témoins de la perfection, comme ceux de la déchéance quand hélas ! elle se produit. En ce milieu les saints sont aussi variés que les institutions, et ils présentent chacun un aspect nouveau vraiment original de la fécondité de la grâce.

Mais ce qui nous frappe le plus à notre époque, semble-t-il, c'est la sainteté réalisée dans la *voie laïque*. Il y en a toujours eu des modèles, et peut-être ne les a-t-on pas assez nettement situés dans le cadre où s'écoula leur vie. Il faudrait ici au premier plan inscrire un groupe admirable, modèle à la fois du mariage et de la virginité : la très sainte Vierge et saint Joseph, et si l'on sait d'eux trop peu de choses, ce qu'en a gardé l'histoire est si important et a trouvé un tel écho dans les âmes contemplatives, qu'on peut, sur un tel sujet, composer un vrai chef-d'œuvre, d'une doctrine profonde, d'une tendre piété, d'une intrépidité très hardie, capable d'entraîner à l'héroïsme. Celui-ci se présente discret mais évi-

dent, en tant d'hommes et de femmes qui furent souvent inconnus de leur vivant, mais dont la postérité glorifie la mémoire. Il s'en trouve même dans le mariage, qui est souvent considéré comme un obstacle, si l'on insiste trop à tort sur les remarques de saint Paul. On souhaiterait, il est vrai, trouver unis sur le calendrier hagiographique les deux chefs de la famille chrétienne, émules en perfection. Mais sagement l'Église a tenu surtout à marquer la part de la responsabilité personnelle dans cette grave affaire de la sainteté et ce fait a une grande portée en un temps comme le nôtre où l'on a tendance à sacrifier l'individuel au social.

Elle a glorifié, en dehors des martyrs dont la sainteté a un caractère à part, d'admirables pères et mères de famille de toute condition, rois et reines, patriciens ou humbles chrétiens, tels sainte Monique, sainte Mélanie, sainte Paule, sainte Élisabeth, saint Louis. Plus près de nous, la *Bienheureuse Marie Acarie* peut bien passer pour le modèle des épouses, car elle acquit une très haute sainteté dans le mariage où elle passa la plus grande partie de sa vie, comblée de dons célestes ; elle n'est entrée au Carmel qu'en ses dernières années.

Il faut lui associer une humble domestique romaine, épouse héroïque, simple tertiaire de la Trinité, sainte Anna-Maria Taïgi (1769-1837), que venaient consulter chaque jour les princes de la Ville éternelle, tant brillait la lumière surnaturelle en cette femme du peuple.

En dehors de la condition commune du mariage, la voie laïque comporte encore une large variété d'états, et ici encore de grands modèles s'y présentent, éclairant la route de ceux qui marchent sur leur trace. Les plus illustres sont peut-être sainte Jeanne d'Arc (xve siècle), sainte Germaine Cousin (xvie siècle), saint Benoît-Joseph Labre (xviiie siècle), et rien ne montre mieux que l'Esprit souffle où il veut.

Sans être glorifiés encore par l'Église, bien des prêtres peuvent être proposés comme modèles de vie sacerdotale, tels Bérulle, Olier, et des laïcs, modèles de vie intérieure : il s'en est trouvé d'admirables de nos jours dans les milieux universitaires, tels Ozanam, Ollé-Laprune, G. Goyau, ou parmi les hommes d'œuvre, comme Ph. Vrau et Léon Harmel.

L'intervention de l'Esprit-Saint est particulièrement manifeste en une classe de saints qui doivent être rangés à part,

car ils ont rempli dans l'Église une mission spéciale. Ils ont projeté sur la route de la perfection chrétienne de vives lumières, fruit de leur propre expérience et des clartés plus vives reçues en ce domaine. Si tous les saints sont des mystiques dans la mesure où la foi, l'espérance, la charité leur ont permis de toucher en quelque manière Dieu vivant en eux par la grâce, tous n'ont pas également eu conscience de cette divine présence, ou bien ils ne se sont pas attachés à la saisir et à la décrire. Ils l'ont souvent utilisée dans un autre but, selon leur devoir d'état, qui les appelait soit à l'apostolat pratique et pastoral, soit aux études et aux recherches doctrinales sur d'autres sujets, soit à la vie de prière et de sacrifice. Plusieurs, au contraire, ont été appelés à observer plus attentivement en eux-mêmes et dans les autres ces voies intérieures par lesquelles les âmes s'unissent à Dieu parfaitement dès cette vie. Ils sont éminemment mystiques. On peut, avec beaucoup d'auteurs modernes, leur donner ce titre de *grands Mystiques*.

Il ne s'agit pas précisément d'en établir une classification, qui ne peut être exhaustive et dépasse l'historien. De nouveaux documents peuvent surgir tout à coup des archives, d'une clarté éblouissante ; ils ne prendront toute leur valeur que le jour où l'Église leur aura accordé son approbation, au moins indirecte. Il faut en ce sujet tenir compte de l'autorité qui a pour mission de contrôler les esprits, et qui l'a remplie dès l'origine avec fermeté, témoins les directives contenues dans les écrits apostoliques. En fait, c'est la sainteté de vie qui est non pas l'unique, mais le principal critère de la valeur d'une doctrine, car une certaine expérience personnelle de l'auteur est ici supposée et elle est inséparable d'une perfection déjà fort avancée, sinon consommée. Si, en canonisant un saint et même en le proclamant Docteur, l'Église n'accorde pas une pleine garantie de vérité à toute la doctrine qu'il a pu défendre, elle la donne cependant à l'ensemble de son œuvre et notamment à l'orientation de son esprit, au moins indirectement. Aussi ne classerons-nous parmi les grands mystiques chrétiens que ceux dont le culte est reconnu officiellement, au moins par le titre de Bienheureux.

Un autre mérite de ces grands conducteurs d'âmes est d'avoir donné des *vues générales* sur les voies qui mènent à

Dieu. Et ce mot ne s'entend pas seulement d'une pratique pieuse ou d'une dévotion, fût-elle de haute importance. Il s'agit d'une doctrine de portée universelle sur les rapports de l'âme avec Dieu, souvent en réaction contre une tendance dangereuse qui menace d'entraîner les fidèles hors de la voie du salut. Saint Ignace de Loyola, dont l'âme fut inondée de divines lumières mystiques dès sa conversion, semble avoir eu pour mission de mettre en garde contre les abus que faisaient du mysticisme les protestants et les faux spirituels, et il a donné sur le discernement des esprits des directives durables et définitives. Saint Alphonse de Liguori a opposé au jansénisme du XVIII[e] siècle un rempart inexpugnable par sa doctrine sur la prière.

*
* *

La spiritualité de ceux que nous appelons grands Mystiques forme un tout doctrinal complet, embrassant l'ensemble des points essentiels actuellement élaborés ou des points de vue ensivagés jusqu'ici en ces domaines. Il y a eu là, comme en dogme, en morale, une évolution lente, progressive. Le grain de séneyé initial est devenu un grand arbre, mais lentement, par un travail intérieur, qui a été sans doute l'œuvre des hommes, mais d'hommes « agis », mus par l'Esprit-Saint, car s'il est un sujet où le mot doive être employé, c'est bien celui-ci, les mystiques étant par définition des âmes conduites par l'Esprit de Dieu. Sous cette action divine s'est peu à peu constitué tout un corps doctrinal d'une grande richesse, mais dont il ne faut négliger aucun élément fondamental. La spiritualité doit être assez large pour s'adapter à tous les états, et le mouvement intérieur, conduit par l'Esprit-Saint, est précisément caractérisé par une constante application à des conditions nouvelles. Il y a dans ces traditions mystiques comme une série d'expériences pratiques personnelles faites par des âmes d'élite, jugeant les événements de très haut, grâce à l'expérience supérieure du divin dont elles ont bénéficié sous l'action de la grâce. D'où la richesse de ces données, parfois superposées, souvent complémentaires, ajoutant au dépôt reçu un apport précieux dont peuvent profiter les générations qui montent.

La distinction classique des trois époques, ancienne, médiévale et moderne, se retrouve ici comme en tout autre domaine, mais on se gardera bien de traduire les divergences de point de vue en oppositions doctrinales : rien ne serait plus fallacieux. On se gardera aussi, du reste, de demander aux anciens les précisions que l'on attend des modernes, bien que le fond de la doctrine soit le même et que souvent les formules primitives soient plus riches de sève, plus pleines de suc que les nouvelles. Cela se vérifie particulièrement dans les écrits inspirés, où l'on peut déjà saisir la flamme mystique, et trouver même les premiers éléments d'une doctrine en voie d'élaboration, notamment chez *saint Paul* et *saint Jean*. Ils sont éminemment des auteurs inspirés au double sens du mot : inspirés comme écrivains pour transmettre la révélation, inspirés comme mystiques pour nous communiquer le fruit de leur contact surnaturel avec Dieu et avec le Christ glorifié et vivant spirituellement dans les âmes.

Le plus proche de ces pères du mysticisme chrétien parmi les anciens est sans doute *saint Augustin*. Profondément imbu de leur esprit, il leur a emprunté les principes par lesquels il a, à son tour, transfiguré le néo-platonisme, la philosophie de Plotin et sa mystique. Sous les cadres persistants du néo-platonisme[1] on découvre en effet une âme tout évangélique, pénétrée d'amour et d'humilité, une âme de prière. Et ces caractères inconnus des païens les plus éminents sont chez lui, notamment dans les *Confessions*, décrits en accents qui exigent un contact personnel direct et prolongé avec Dieu. D'après ce seul ouvrage le mysticisme de saint Augustin est évident pour qui n'est pas victime de préjugés déformants et en nombre d'autres écrits on en trouve la trace. *Saint Grégoire le Grand*, en ses meilleures pages spirituelles, s'inspirera de lui, ainsi que de Denys l'Aréopagite qu'il a accrédité en Occident. En Orient, deux Pères de la même époque résument toute la doctrine courante : *saint Grégoire de Nysse*, frère de saint Basile, au IVe siècle représente, en ce qu'elle avait de plus sûr, l'école d'Alexandrie, dont les intuitions furent si profondes et, au demeurant, si fructueuses, en dépit des abus qu'en firent quelques auteurs. Trois siècles plus

1. Voir P. Henry, S. J., *La vision d'Ostie*, 1938.

tard, saint *Maxime le Confesseur* puise à la source dionysienne comme saint Grégoire le Grand, mais surtout il s'inspire de la tradition monastique, en même temps qu'il trouve dans la théologie de l'Incarnation des aperçus spirituels qui en font un précurseur.

Le Moyen Age est une grande époque de mysticisme. Il trouve en *saint Bernard* un très brillant représentant, celui peut-être par qui les grâces mystiques ont été décrites avec le plus de clarté, de délicatesse et de vigueur, en homme qui en a eu l'expérience et qui ne craint pas d'y faire appel. A son école, on entra profondément dans l'intimité du Christ, témoin la grande cistercienne, *sainte Gertrude*. Il eut sur l'humanité du Sauveur d'admirables intuitions, dont *saint François d'Assise* devait reprendre le thème au siècle suivant, en même temps qu'il développait son double grand message : vanité du monde qui détourne de Dieu et bonté du monde en tant qu'œuvre de Dieu. Cette mystique, tout exubérante de vie aussi chez la *bienheureuse Angèle de Foligno*, fut fixée par *saint Bonaventure* en formules théologiques précises, traditionnelles, qui ont définitivement orienté l'école franciscaine.

Avec *saint Thomas d'Aquin*, la mystique est plus liée encore à des cadres théologiques assez rigides, notamment à la doctrine des dons du Saint-Esprit, mais cette méthode, loin d'entraver ses progrès, lui fit porter à la longue de plus beaux fruits. Du reste la mystique descriptive et pratique trouve aussi dans la famille dominicaine des auteurs de premier plan avec *sainte Catherine de Sienne*, d'une part, et le *bienheureux Suso*, de l'autre, celui-ci incarnant la spiritualité allemande du Rhin, dont les tendances revivent chez son grand contemporain, le *bienheureux Ruysbroek*, le mystique des Pays-Bas, comme lui très dionysien d'inspiration.

De nouveaux progrès seront réalisés dans la période suivante par les *mystiques modernes*. Il ne faut pas hésiter à inscrire *saint Ignace de Loyola* parmi eux, malgré les réserves que lui inspire une prudence toute surnaturelle. Mais c'est évidemment avec *sainte Thérèse* et *saint Jean de la Croix* que la mystique acquiert tout son éclat ; la première en décrit, d'après sa propre expérience, les étapes successives, toutes ramenées à sept, dont quatre vraiment mystiques, de la quiétude à l'oraison transformante. Le second décrit plutôt les

purifications spirituelles (appelées *nuits*), conduisant à la même union, qui est ensuite caractérisée en traits de feu, jaillis d'une âme devenue toute déiforme. Ces hautes expériences sont traduites par *saint François de Sales* en formules qui, pour être plus proches de la manière commune de parler et de penser, n'en sont pas moins très riches de sève mystique ; peut-être même vont-elles aussi profond en leur fine simplicité.

Après ces maîtres éminents, le mysticisme chrétien a pu se borner à reproduire ce qui était si bien exprimé. Et cependant, sous la poussée toujours agissante de l'Esprit, malgré le souffle contraire d'une réaction antimystique, provoquée par de réels abus, de nouveaux docteurs ont surgi qui ont mis en lumière quelques traits peu connus ou oubliés de la grande spiritualité chrétienne. *Saint Eudes* et le *bienheureux Grignion de Montfort* ont centré sur le Cœur de Jésus et sur Marie les vues théologiques et spirituelles si hautes d'un Bérulle. *Saint Paul de la Croix* a exalté la simplicité de la foi, plus encore que les dons extraordinaires dont il fut si comblé et il y a poussé avec une insistance suggestive. *Saint Alphonse de Liguori* a été doué de lumières supérieures sur la nécessité et la valeur de la prière et de la piété mariale. La note apostolique est très accusée chez tous les saints modernes, même les plus mystiques, et jusque dans la vie si simple de celle qui devait devenir comme le docteur de l'enfance spirituelle et de l'abandon : *sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, qu'il faut décidément inscrire, elle aussi, parmi les grands mystiques, tant son influence religieuse a été profonde et étendue.



Tous les aspects essentiels de la mystique chrétienne sont représentés, au moins en leur principe, par cette pléiade d'auteurs, qui jouissent dans l'Église d'un haut crédit, à des titres d'ailleurs très divers. On regrettera l'absence de « Denys l'Aréopagite », dont les écrits furent si estimés jadis et excitèrent tant la sagacité des théologiens ; mais il est représenté par les deux Pères qui patronnèrent son œuvre, ainsi que par ses lointains disciples du XIVe siècle, et à lui comme à eux s'appliquent les atténuations que l'ensemble de la tradition mystique chrétienne impose touchant plusieurs de ses formules.

Peut-être regrettera-t-on aussi l'absence des initiateurs si méritants de l'École dite française : la règle adoptée s'y oppose et elle est d'une sagesse évidente. Mais ils seront au premier rang parmi les Maîtres intérieurs de l'action, et peut-être est-ce là leur vraie place, de par le caractère même de leur spiritualité. C'est aussi là que nous rangerons — en attendant la glorification par l'Église — des auteurs dont le mysticisme fut évident et précoce, comme la vénérable Ursuline Marie de l'Incarnation, ou ceux qui s'attachèrent surtout à une dévotion particulière, même si par elle, indirectement, ils exercèrent certaine influence sur l'ensemble de la spiritualité, tels sainte Marguerite-Marie ou le bienheureux Eymard.

Certains s'étonneront de voir ranger ici, parmi les mystiques, des hommes d'action ou des théologiens. Le cas de saint Ignace est indiscutable et celui de saint Alphonse n'est pas moins sûr, en dépit même des directives pratiques contenues dans ses ouvrages et dont l'esprit atténue la lettre, fournie par les circonstances de l'époque où vécut le saint. Quant aux théologiens comme saint Bonaventure et saint Thomas, on n'a pu les omettre en certains ouvrages consacrés à la mystique que par suite des conceptions étroites que nous avons dénoncées déjà. Le mysticisme de saint Bonaventure éclate en toute son œuvre, même en sa philosophie, déclare M. Gilson, qui l'a particulièrement étudiée. Quant à saint Thomas, il a fourni aux meilleurs traités modernes de spiritualité et de mystique une telle profusion de lumières éclairant le sujet, qu'on pourrait en déduire son propre mysticisme, indépendamment des témoignages précis que fournit l'histoire de sa vie.

On s'explique plus difficilement que le *Dictionnaire de théologie*[1] ait encore omis, à l'article « Mystique », dans la liste des auteurs dont il retient le témoignage, *saint Bernard*, qui fut un des plus grands mystiques de tous les temps. Peut-être le trouve-t-on trop actif : certains, en effet, insistent tant sur la passivité des mystiques qu'il n'y a plus ensuite place pour l'action dans la vie de ces hommes. Mais on est ainsi victime d'un préjugé et l'on ne voit pas une évidence qui a frappé même les non chrétiens, observateurs clairvoyants des faits surnaturels, Bergson par exemple. Dans *Les deux*

1. Art. *Mystique*, col. 2599-2674, par A. Fonck.

sources de la morale et de la religion, il a avec une étonnante sagacité montré la supériorité de nos mystiques sur les non chrétiens auxquels d'autres ont, au contraire, tendance à les assimiler. Ils dépassent les Grecs, trop intellectuels (p. 231-237), les Hindous, trop peu actifs (p. 237-242), même les prophètes d'Israël, dominés par un idéal de justice (p. 257). Leur supériorité vient de la plénitude de leurs dons ; et parmi ces dons, sous l'égide de la charité qui caractérise le christianisme, il faut noter la puissance de réalisation. Les grands Mystiques, arrivés au terme de leur évolution spirituelle, sont non seulement des voyants d'une lucidité étonnante, mais des actifs d'une puissance surhumaine. Tels furent saint Paul et sainte Thérèse ; tel fut encore saint Bernard ; tel avait été, bien avant lui, saint Augustin, et cependant lui aussi, pour des raisons analogues, a été, par certains, déclaré non mystique, en dépit du témoignage contraire de tant de mystiques éminents qui se sont réclamés de lui. Toute une pléiade de théologiens médiévaux dits augustiniens est foncièrement mystique, de l'aveu de tous, et son guide, son inspirateur principal ne le serait pas ? C'est là une gageure.

Le mysticisme de saint Augustin s'est exprimé en formules différentes des nôtres, et on doit le rattacher en grande partie à la notion de *sagesse*, soit au don de sagesse, soit aussi à la vertu considérée dans sa forme parfaite. Elle s'identifie alors avec ce que nous appellerons l'*esprit de charité*, c'est-à-dire la foi éclairée qui illumine la charité, pour l'entraîner puissamment à l'action, mais qui en reçoit par contrecoup une aptitude à toucher en quelque sorte son objet, Dieu, vivant dans l'âme. D'où la définition que nous en avons donnée récemment : *estime prépondérante et pratique de Dieu vie de l'âme par la grâce*. Nous croyons que cette sagesse, réalisée en une véritable plénitude, s'identifie avec l'union transformante des mystiques modernes. Elle seule rend compte des richesses spirituelles contenues dans les derniers livres des *Confessions*, œuvre écrite par Augustin âgé de quarante-cinq ans, douze ans après la conversion et l'extase d'Ostie, et en pleine maturité à tout point de vue. Seule aussi elle explique l'activité prodigieuse du saint et son influence universelle, phénomène unique dans l'histoire de l'Église.

Cette conception de la sagesse a un autre avantage et d'une haute portée : elle aide à comprendre tous les saints en faisant

pénétrer au cœur de leur vie intérieure. Je parle d'une sagesse *mystique*, reçue du Saint-Esprit, et cependant *agissante*, soit dans l'action apostolique, soit dans la louange de Dieu, soit dans l'étude de ses œuvres et notamment de la révélation. L'union de ces deux éléments, passif et actif, est indispensable si l'on ne veut séparer la sainteté de la source d'où jaillit le meilleur de son inspiration et s'exposer à fausser l'histoire même de l'Église.

Mais ceci demande encore quelques précisions nouvelles, tant le sujet est d'importance.

IV. — HAGIOGRAPHIE ET HISTOIRE

Le saint est un personnage historique et un homme de Dieu. Ces deux aspects sont également vrais ; mais selon que l'on insiste sur l'un ou sur l'autre, on peut avoir deux vies bien différentes. La première sera une page d'histoire générale du monde ou de l'Église ; la seconde seule rentrera dans l'hagiographie. Mais celle-ci peut elle-même être conçue de bien des manières. Nous connaissons le genre naïf des anciennes légendes médiévales, qui n'étaient pas nécessairement, comme on le prétend, tissées de récits sortis de l'imagination du conteur, mais qui avaient tendance, sous la poussée d'une admiration enthousiaste, à situer le héros au-dessus des conditions communes, et se souciaient moins de le faire revivre que d'édifier le lecteur. Si gracieux que soient ces récits, ils paraissent aujourd'hui insupportables à ceux qui ont quelque culture historique, et même ceux qui en sont dépourvus ont été mis en garde par la rumeur publique contre les méthodes simplifiées des anciens. Une vraie vie de saint doit être bien établie sur l'histoire et seules des recherches attentives peuvent en garantir la valeur. Cette solidité des bases historiques est d'autant plus nécessaire que le récit doit souvent ici garantir une doctrine ou entraîner à l'action, et que sans elle l'adhésion de l'esprit ou du cœur ne peut être sérieuse.

La valeur historique n'est qu'un aspect de la question que pose l'hagiographie. La vie de saint peut être réalisée selon des plans divers qui en modifient totalement l'esprit. Elle sera parfois conçue comme une page de l'histoire générale, et on s'expose en ce cas à ordonner tous les jugements à ceux de celle-ci, qui ont sans doute une large portée, mais d'un

point de vue surtout extérieur, public, social, religieux ou national selon le cas. L'action générale du saint est ici mise au premier plan, au risque de voiler un peu les richesses profondes de sa personnalité qui ont pu n'avoir pas tout leur relief à ce point de vue. Sans négliger cet aspect, il semble que l'hagiographie doit avant tout centrer l'attention sur la personne même du saint.

Mais ici encore, la même question se pose : sur quoi va-t-on mettre l'accent ? l'homme d'action ou l'homme intérieur ? Les deux études sont nécessaires, mais il est particulièrement important de faire revivre l'âme du saint. Les œuvres, si éclatantes soient-elles, n'ont de rayonnement durable que par elle, et l'âme du saint, ce ne sont pas les dons naturels, si riches soient-ils, qui la révèlent, c'est la vie spirituelle. Toute la psychologie religieuse doit être tournée vers ce point. Et si d'autres questions sont envisagées, comme il convient du reste, tout doit cependant se subordonner à ce but essentiel : montrer comment pense, sent, aime, agit un saint. Les méthodes peuvent être fort diverses, et il ne s'agit nullement ici d'imposer des biographies « standard » et des traits de vertu soigneusement étiquetés et classés à la manière des pièces d'un musée : tout cela est factice. Toute méthode vivante est bonne, pourvu qu'elle fasse resplendir la vie spirituelle de l'homme de Dieu, car telle est la loi capitale de l'hagiographie.

Mais cette loi elle-même peut être comprise et appliquée de façon bien différente, selon le souci prédominant de l'hagiographe. Même les dons les plus élevés de la vie religieuse ou mystique peuvent être envisagés sous un angle fort étroit : sous un aspect médical, par exemple, et cette perspective ferme tous les horizons du vrai surnaturel, en dépit des préoccupations apologétiques qui l'inspirent d'ordinaire. D'autres ramènent tout l'intérieur à une activité morale, excellente en soi, mais qui manifestement ne peut condenser tout ce que l'on veut exprimer par le mot *vie* : celle-ci a une portée dogmatique et des plus hautes, puisqu'il faut la rattacher à Dieu même, aux Personnes divines qui veulent chacune avoir des rapports étroits avec ceux en qui Elles ont établi leur demeure. Cet aspect théologique est lui-même insuffisant et c'est jusqu'à la mystique qu'il faut pousser l'analyse des données intérieures pleinement épanouies chez les saints.

Plus que toute autre science religieuse, la mystique peut faire la synthèse des richesses reçues par l'âme sainte et hors de sa direction on ne peut bien explorer les profondeurs du cœur chrétien rattaché à Dieu par un amour prédominant.

En définitive, c'est l'esprit qui devra dominer en hagiographie, et il faut donner à ce mot le sens fort qu'il a dans saint Paul et en saint Jean, l'esprit, fruit de l'action la plus haute de l'Esprit de Dieu, comme on le voit en ces deux hommes vraiment inspirés. Et s'ils nous semblent, par leur condition même d'apôtres et d'organes de la révélation, placés hors de l'humanité commune, observons-le en saint Augustin, en qui l'un et l'autre revivent si parfaitement. Voilà le docteur par excellence des voies de la sainteté envisagée d'un point de vue supérieur qui embrasse tous les autres et les contient virtuellement. C'est en ce sens qu'il a été lui-même étudié par nous, c'est en ce sens et à son école que nous voudrions encore, dans cette double collection hagiographique en préparation, avec le concours de chercheurs compétents, étendant au loin le champ d'observation, étudier les principaux maîtres de la sainteté, non seulement les grands mystiques, mais tous ceux qui ont projeté de vives clartés sur la vie intérieure, sur ses débuts et ses progrès, autant que sur les cimes où Dieu se manifeste en quelque manière.

*
* *

Pour les grands Mystiques, nous envisageons des volumes assez forts, comprenant chacun, en dehors des introductions techniques, deux parties : une *vie* développée, mettant en lumière, avec les œuvres du saint, la vie intérieure qui en détient les ressorts profonds ; les *textes* essentiels contenant le message personnel de l'auteur, avec les présentations nécessaires. Chacun d'eux a eu sa mission providentielle, et on n'en peut bien comprendre le sens et la portée que par les écrits. L'ensemble constituera, si la réalisation répond au plan conçu, une somme de théologie mystique, à la fois doctrinale et pratique, de toute première valeur.

Dans la série des *grands Modèles*, prêtres, religieux ou laïques, on fera plus de place à la vie, comme l'exige le sujet même, mais on réservera encore une part notable du volume à des

textes éclairant les faits, ou en condensant les principes profonds. Parmi ces maîtres pratiques de la sainteté nous n'hésiterons pas à inscrire des modèles, jouissant d'une vraie réputation de sainteté, avant même que l'Église les ait déclarés bienheureux, sans d'ailleurs préjuger de ses décisions. Mais ici encore nous exigerons des écrits permettant de pénétrer profondément dans la vie intérieure de ces âmes. Nous aurons ainsi une somme plutôt ascétique ou pastorale complétant l'autre et insistant sur les aspects pratiques de la vie chrétienne, sur les moyens d'étendre le royaume de Dieu, en soi-même par la marche vers la perfection ou au dehors par une activité qui en soit le rayonnement apostolique. Ces deux « Sommes », d'ailleurs, se soutiendront l'une l'autre et vivront du même esprit, celui que nous rattachons avec saint Augustin à la sagesse et à la charité. C'est un esprit de contemplation si l'on veut, mais de contemplation à la fois infuse et opérante, en apparence plus infuse d'un côté, plus agissante de l'autre, mais seulement en apparence peut-être bien souvent, par exemple dans la vie d'un curé d'Ars.

De fait, l'aptitude des grands mystiques à l'action a été remarquée depuis longtemps. Mais souvent on s'étonne que cette action se déploie *malgré* les dons mystiques, au lieu de considérer que c'est par eux qu'elle s'amplifie. Un observateur du dehors, M. Bergson, a été à cet égard plus perspicace que bien des auteurs chrétiens dans la description si objective qu'il en a donnée. Nous n'irons certes pas jusqu'à dire qu'il en a eu lui-même l'expérience, comme on l'a insinué. Non, manifestement les mystiques écrivent sur un ton plus ferme, plus net, plus catégorique quand ils parlent de Dieu qu'ils ont vu et touché en quelque manière, même quand, par méthode, à la manière d'un saint Thomas, ils font abstraction de leur expérience. Indépendamment des autres faiblesses qui ont pu être relevées sur ce point dans *Les deux sources*, l'auteur y déclare de façon expresse qu'on n'arrive pas à une pleine certitude par cette voie[1], et comme il en récuse toute autre, il reste, au faîte de cette pensée, une grave lacune : Dieu s'y trouve plus insinué que prouvé, ce qui ne peut être le fait d'un vrai mystique, même parlant en philosophe. Cette observation, d'ailleurs, ne rend que plus remarquable l'appel de

1. *Les deux sources*, p. 265.

Bergson aux grands mystiques chrétiens et la confiance qu'il leur témoigne.

*
* *

Rarement un hommage plus sincère et plus complet fut rendu au mysticisme catholique par un pur philosophe. Nous ne le signalons, au terme de cette étude, que pour montrer combien ont tort les chrétiens qui ne comprennent pas la portée du témoignage des mystiques : il peut s'étendre à un domaine bien plus vaste que la preuve de l'existence de Dieu et par lui cette preuve peut acquérir à leurs yeux plus de valeur. Cependant rares sont ceux qui feront confiance aux données mystiques en dehors des chrétiens, et même parmi eux, on n'acceptera guère de les envisager que comme une confirmation de thèses déjà établies par ailleurs. Par contre, il y aurait grand avantage à accorder au fait mystique le rôle important qui lui revient dans l'ensemble du fait chrétien. En réalité, on ne le considère guère que lorsqu'il est question d'événements exceptionnels, tels que ceux où intervinrent une sainte Catherine de Sienne ou une sainte Jeanne d'Arc, et encore là a-t-on tendance à le minimiser. Mais pour apercevoir son influence sur l'histoire générale, il faudrait d'abord avoir observé son action dans les âmes, et notamment dans l'âme des saints. L'hagiographie peut aider l'histoire, sans cependant prétendre la remplacer, car le champ est trop vaste et demande d'autres travailleurs bien spécialisés.

Un domaine immense en effet se présente ici à l'observation des catholiques. Depuis vingt siècles que le christianisme existe, il constitue un fait unique dans l'histoire de l'humanité, et peut-être ne l'a-t-on pas assez étudié de façon à bien mettre en relief ce qui lui revient en propre dans le progrès de la civilisation : influence de ses dogmes à la fois élevés et précis, de sa morale ferme et souple, de ses institutions à base de charité, tempérant ce qu'ont de rigide les organismes établis uniquement sur la justice et l'intérêt, influence par-dessus tout des saints qui furent les meilleurs instruments de Dieu. Mais la présentation de ce sujet demande de longs développements qui nécessiteront une étude nouvelle. On ne le signale ici que pour bien distinguer ce travail historique, réservé à

des groupes de chercheurs spécialisés qui pourraient vite acquérir en ce domaine une influence de premier plan, de celui que nous avons en vue, beaucoup plus restreint, directement centré sur l'âme des saints et sur leur activité immédiate.

Autant nous tiendrions à faire à l'hagiographie son domaine propre en histoire, autant nous voudrions la rapprocher, sans la confondre avec elle, de la théologie, du moins d'une *théologie vivante* qui aurait pour rôle propre de grouper, à la manière de saint Augustin, ce que les méthodes modernes obligent de plus en plus à séparer. L'hagiographie pourrait elle-même remplir, au moins en partie, cette mission, mais en devenant une *hagiologie.*

Rien ne remplace une doctrine ; mais seule une doctrine chrétienne de l'action peut réaliser la synthèse, sans rien rejeter de ce qui est acquis. Il ne s'agit pas ici d'une philosophie de l'action, blondélienne ou non. Il s'agit d'une doctrine formellement chrétienne de pensée et d'inspiration. Elle aura une base philosophique, évidemment, comme tout ce qui est humain, mais elle sera directement centrée sur les données de la foi, toutes les données religieuses : vérités, devoirs, moyens de sanctification, histoire même. En face des doctrines d'action qui se multiplient, — on les appelle *mystiques* depuis que Péguy a popularisé la formule, — les chrétiens seraient impardonnables de ne pas grouper en faisceau les incomparables richesses dont ils disposent pour multiplier les énergies. On s'est pendant des siècles attaché à développer le *savoir*. Sans négliger le trésor acquis, il importe aujourd'hui de renforcer l'*agir*. Le XXe siècle est à cet égard, pour ceux qui veulent ouvrir les yeux, d'une clarté aveuglante : l'institution si opportune de l'*Action catholique* par le pape Pie XI n'est qu'une des manifestations de cette tendance et non la plus importante, si on la compare aux besoins intellectuels des âmes. Aujourd'hui aucune société humaine ne dispose de forces spirituelles pareilles à celles que possède l'Église. Malheureusement le souci nécessaire de l'étude objective fait que souvent on n'en retire pas pour l'action tout ce qu'elles offrent de ressources éminentes.

Seule une *théologie de l'action* pourrait y remédier. Elle ne se confondrait avec aucune des sciences théologiques existantes, dogme, morale, ascétique, mystique, car chacune d'elles est

partielle et elle emprunterait à toutes ce qui répondrait à son but. Elle se distinguerait des écoles ou méthodes d'Action catholique ou autres, en ce qu'elle serait avant tout une doctrine, une synthèse de principes, théoriques ou pratiques. Sans doute la théologie mystique, au sens plein du mot, celle qui étudie non seulement les phénomènes extraordinaires, mais encore toutes les formes d'expérience surnaturelle de Dieu, avec les dons qui en sont le principe, a quelque ressemblance avec cette théologie de l'action, mais elle ne la touche que de loin ou par voie de conséquence. Par ailleurs elle s'attache surtout de fait à une élite, alors qu'en réalité notre théologie de l'action devrait atteindre tous les chrétiens, du plus humble au plus élevé.

On dira peut-être que c'est là une œuvre toute pratique, un art plutôt qu'une science. A quoi nous répondrons que l'art en ce domaine, suppose un ensemble de principes propres d'ordre naturel et surnaturel qui suffisent, avec l'objet précis, serait-il général, auquel ils s'appliquent ici, à constituer une vraie science. Elle est encore à dégager, peut-être. Mais n'est-ce pas là précisément le but même des chaires universitaires ou des revues ? C'est en ce sens en tout cas que sont orientées ces pages. Il s'agit d'ailleurs moins de créer de toutes pièces que d'élargir des cadres existants, mais devenus trop étroits. En réalité, c'est la théologie ascétique qui pourrait en fournir l'ossature, mais il la faudrait appuyer sur le dogme et l'animer par une puissante mystique. Le tout d'ailleurs devrait être solidement unifié par la charité dans les lumières de la foi éclairée par la sagesse.

Une théologie chrétienne de l'action deviendra forcément une théologie de la sainteté, quand il s'agira de dégager les lois de l'action parfaite ; mais elle pourra aussi, elle devra même dégager les lois de l'action initiale et de celle des ascensions spirituelles. Elle sera en fait éminemment la théologie des voies de la sainteté. Elle trouvera dans l'hagiographie un précieux secours, et d'autant plus efficace que le biographe dégagera mieux l'esprit qui animait le saint.

F. Cayré.

Le message de Saint Jean de la Croix[1]

Mon Révérendissime Père,

Mes Révérends et bien chers Pères,

Venir vous entretenir ce soir, quelques instants, d'un Docteur de l'Église, est un très grand honneur ; je l'avoue humblement.

C'est aussi un très grand plaisir, quelque chose comme la joie des esprits séraphiques se disant l'un à l'autre, devant la Majesté divine : *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth.* Depuis 1926, notre Mère la Sainte Église nous dit par la bouche de Pie XI : « Saint Jean de la Croix est l'ange gardien des âmes contemplatives »; ce soir, nous répondrons à notre Mère la Sainte Église : « Saint Jean de la Croix est l'ange gardien des âmes contemplatives » ; et cet accord plénier entre la pensée de l'Église et la nôtre donnera à notre joie, avec une base inébranlable, une magnifique ampleur.

Qu'est donc un ange gardien ? C'est un intermédiaire, pleinement soumis au Créateur, tout dévoué à la créature. L'ange gardien garde deux choses : la volonté du Père et l'intérêt de l'âme. Il transmet fidèlement ce qui lui vient du Ciel ; il ne diminue rien, il ne déguise rien ; sous la lumière divine il connaît les tenants et les aboutissants du travail que Dieu accomplit dans les âmes, il se dévoue à ce travail ; s'il éclaire, s'il encourage, s'il aide et s'il protège, c'est pour que Dieu ait son salaire, pour que l'âme donne à Dieu la récompense de son ouvrage, *propter retributionem* ; de là sa longanimité, sa douceur, sa condescendance, teintées de fermeté.

1. Cette « conférence d'une demi-heure », donnée à l'abbaye bénédictine de Saint-Martin de Ligugé (11 mai 1943), présente la quintessence d'un assez long travail « Saint Jean de la Croix, disciple du Pseudo-Aréopagite, leurs messages comparés », qui va servir d'introduction à l'édition « critique » du traité de *la Nuit obscure.* Le compte rendu paraît avant l'ouvrage : l'*Année théologique* remercie l'auteur de sa communication.

Saint Jean de la Croix se présente comme un ange gardien : s'il n'a pas eu sur terre la vision intuitive pour juger des œuvres de l'Amour, il est parvenu dès cette vie à l'union transformante, et de « ce poste élevé », dira-t-il, il a reconnu toute la route où Dieu choisit les siens, il a supérieurement compris le cantique d'Isaïe, *elegi te in camino paupertatis*, il a discerné sans erreur comment l'âme aide ou gêne *l'opus Dei, l'opus virginale* de saint Ambroise ; il n'a pas chanté autre chose que le travail divin, et les conditions qu'il exige, et les fruits qu'il produit.

Se mettre à son école est bien digne d'un chrétien : tout chrétien se doit d'être juste ; or, *dignus est operarius mercede sua*, et (le Seigneur l'a dit) *Pater meus usque modo operatur et ego operor* ; — Dieu a donc droit à son salaire, quand il travaille pour nous, en nous, sur nous, même avec nous, et si grande est la dignité du Divin Ouvrier, que, pour mériter d'être juste, le chrétien devra l'être avant tout envers Dieu.

Se mettre à l'école de saint Jean de la Croix sied encore au bénédictin ! notre bienheureux Père n'a-t-il pas dit au prologue de sa Règle : *operantem in se Dominum magnificant, illud cum Propheta dicentes : non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.*

Mais quel est ce travail divin qu'il faut célébrer en l'aidant ? comment le concevoir ? pourrait-on se l'imaginer ?

Saint Jean de la Croix propose une comparaison fort précieuse : — pour donner à une pièce, dit-il, la lumière naturelle infuse du soleil matériel, il suffit à la créature d'exposer la salle au soleil ; — de même, pour recueillir en soi la lumière surnaturelle infuse, il suffit à la créature d'exposer l'âme à Dieu.

Prenez une chambre pour les frileux : qu'elle soit rectangulaire ou qu'elle se termine en abside, elle a du côté du soleil un mur parfaitement droit ; — toute la longueur du mur exposé au soleil est prise par les deux battants d'une fenêtre, la seule de toute la pièce ; — chacun de ces battants a un volet correspondant.

Quand le soleil donne sur le mur, si vous voulez remplir la pièce et de lumière et de chaleur, vous ôtez les volets de devant la fenêtre ; grâce à ce geste grossier, obscur, aucunement lumineux, vous livrez tout à la lumière, la chaleur pénètre partout.

Qui vous empêcherait par hasard d'ôter comme il faut les volets ? l'ignorance, l'insouciance et la paresse, évidemment ; mais plus encore, les meubles encombrant l'embrasure, à supposer qu'il y en ait ; et beaucoup plus encore, des barres de fer scellées au mur par derrière les volets.

Application : — Dieu est pour l'âme comme un soleil qui, sans trêve, sans relâche, darde ses rayons sur elle ; — notre âme est la chambre à fenêtre unique, au regard de l'Amour cette fenêtre est la volonté ; — les volets et autres obstacles sont les appétit volontaires, tous, un seul excepté ; — les barres scellées au mur sont les appétits volontaires causes de péchés mortels, les meubles qui encombrent l'embrasure sont les appétits volontaires causes de péchés véniels, les volets sont les appétits volontaires causes d'imperfections.

Voilà à qui s'adresse plus spécialement saint Jean de la Croix, encore que tous gagnent à le lire : à ceux « qui ont déjà brisé les statues des idoles, des grandes (péchés mortels) et des petites (péchés véniels), mais qui gardent dans leur cœur « les restants du culte des idoles », *los dejos* ; à ceux qui n'avancent plus parce qu'ils sont cette fois retenus « non par des câbles (péchés mortels) ou par des cordes (péchés véniels), mais par des fils et par des poils », l'expression est du Saint.

Tous ces fils et ces poils, le Docteur les dénombre dans ses trois livres de l'Ascension du mont Carmel. Par une psychologie très simple il les groupe en sept classes.

L'âme trouve des biens en dehors d'elle, elle en trouve aussi au dedans.

Au dehors, ce sont les acquisitions naturelles des cinq sens extérieurs ; ces biens, assez variés, se rangent sous trois chefs principaux : le bien-être, l'amitié et le point d'honneur : — l'âme peut être attachée à un lieu, à un livre, à une cellule, à une forme de vêtement, à un genre de cuisine, etc. ; — l'âme peut être attachée à une personne, à un confident, à un disciple, à un directeur, etc. ; — l'âme peut être attachée à son rang, à son ancienneté, à sa charge, à la charge d'un voisin, à sa réputation, à son savoir-faire indéniable, à un mode d'influence préféré, elle ignore l'*ama nesciri, pro nihilo reputari*, avec amertume elle se met « parmi ceux qui savent bien et que personne n'emploie ».

Ouvrons une parenthèse : nul n'a le droit de se placer ainsi « parmi ceux qui savent bien et que personne n'emploie » ; si vous savez bien et très bien, vous êtes très employé, et fort bien employé : *ipso facto* votre prière est décuplée par votre science, elle en devient apostolique, féconde, *exinde coram Deo et Sanctis Ejus major merces acquiritur* ; souvenez-vous du mot, et du jeu de mot, d'un grand prédicateur, félicité d'avoir enfin charmé un auditoire très délicat par « un morceau de maître » : « *Un maître !* répondit-il, eh ! oui, j'accepte ; le prédicateur n'est qu'*un mètre* : la parole humaine la plus fine n'est guère que la dix-millionième partie du quart de la conversion d'un pécheur, ou de l'embrasement d'un cœur pur ». La parenthèse est close. — Qui dira combien de travers et d'épines de scandale naissent de l'attache au point d'honneur, en ce moment le plus imperméable des volets de première espèce ?

Les six autres espèces de volets sont dus aux biens que l'âme trouve au dedans d'elle-même, si elle s'y complaît et repose. Ces biens sont :

— les acquisitions surnaturelles *des sens extérieurs* (grâces sensibles, odeurs, saveurs, paroles, etc...), chapitre 10 du deuxième livre de l'Ascension du Mont-Carmel ;

— Les acquisitions naturelles *des sens intérieurs*, de l'imagination, des puissances de discours, de dialectique et de méditation, chapitres 11 à 13 du même livre ;

— les acquisitions surnaturelles *des mêmes sens intérieurs* (visions imaginaires, révélations sensibles, etc...), chapitres 14 à 20 ;

— les acquisitions surnaturelles claires et distinctes *propres à l'intelligence* (visions intellectuelles, sentiments spirituels, paroles intérieures, etc...), chapitres 21 à 30 ;

— toutes les acquisitions claires et distinctes, naturelles ou surnaturelles, mises en réserve *dans la mémoire*, chapitres 1 à 14 du troisième livre ;

— toutes les acquisitions claires et distinctes, naturelles ou surnaturelles, qui peuvent séduire *la volonté*, chapitres 15 à 40 ;

Il y a sept espèces d'appétits volontaires causes d'imperfections ; l'âme s'en défait de bon gré, de plein gré, en s'adon-

nant de tout son cœur *aux sept dénuements de l'amour* ; elle y parvient en pratiquant elle-même, avec la grâce de Dieu (bien entendu), *deux nuits d'assainissement*, les deux premières nuits imposées à Tobie par l'archange Raphaël (nuit du sens et nuit de l'esprit en l'Ascension du mont Carmel).

Saint Jean de la Croix utilise le symbole de la nuit comme on se sert d'une chose commune, dont la tombée du jour donne à tous l'expérience. « La nuit, dit-il, est ce qui ôte à notre œil sa pâture. » Quoi de plus évident ? Votre chambre à coucher contient avec ses meubles une foule d'objets qui plaisent ; la nuit survient, l'œil n'en voit plus aucun ; ces objets sont présents, ils sont peut-être tout proches, ils ont cessé de charmer l'œil, qui demeure seul avec lui-même.

Cette « isolation » de la nuit, le refus de la volonté (auquel concourent les trois vertus théologales) la produit deux fois en notre âme. Grâce à lui, les biens extérieurs et les biens intérieurs, seraient-ils présents les sept groupes à la fois, n'ont plus de prise sur l'âme : « toute cette ancienne pâture est entrée dans l'oubli » ; l'âme demeure seule avec elle-même, toute réservée à Dieu, *fortitudinem meam ad Te custodiam.*

Que trouve l'âme dans cette solitude généreusement acquise ? D'abord, le pain des forts : l'unique vouloir autorisé, la précision sans distinction (comme à la Messe, comme au *Pater*), la parfaite soumission au bon plaisir divin avant même qu'il se dise, le respect de la loi, et l'amour de la croix. Puis, les volets complètement ouverts laissent entrer le soleil divin à discrétion, l'influence lumineuse et chaude de la très sainte Trinité règne partout ; l'âme commence à connaître *la contemplation spirituelle*, qu'il faut avec le plus grand soin distinguer de *l'intellectuelle.*

Au terme d'une longue étude, patiente, complète et minutieuse, après des années d'analyse, l'esprit voit avec joie toutes les parcelles de vérité laborieusement conquises se réunir, se fondre, en un concept unique, cette « espèce supérieure » promise par saint Thomas ; l'esprit regarde amoureusement la formule brève et dense qui lui redit tout son butin, il la goûte, il s'en grise, il la savoure sans fin : c'est la contemplation intellectuelle, fruit de l'effort de l'homme. — La contemplation spirituelle n'est pas l'arrêt du bon penseur qui a fini sa tâche, mais l'arrêt du mendiant qui reçoit et reçoit

encore, reçoit toujours d'Un Autre ce qui comble ses désirs, les déborde de toutes parts : l'influence lumineuse et chaude de la très sainte Trinité : « *Spiritus Sanctus superveniet in te, et Virtus Altissimi obumbrabit tibi* ».

Cette influence communiquera deux sortes de biens : — les uns sont douloureux, extrêmement douloureux, *los bienes penosos* ; — les autres sont savoureux, divinement savoureux, *los bienes sabrosos*.

Les douloureux sont tels, dit saint Jean de la Croix, qu'ils plongent l'âme dans une troisième nuit ; l'influence divine, qui pénètre cette fois librement par une fenêtre libéralement ouverte, par la volonté parfaitement détachée, fait sentir par contraste à la pauvre créature toute sa faiblesse congénitale ; elle lui fait mesurer la distance qui sépare son néant et son égoïsme de la Réalité Vivante et de l'Amour. L'âme se met à penser que jamais cette distance ne pourra diminuer, à plus forte raison disparaître. Elle, qui n'avait plus rien sur terre, croit que le Ciel s'éloigne ; elle se juge détestée de Dieu, rejetée, réprouvée : elle endure quelque chose comme la peine du dam. Pour comble d'infortune elle ne pense qu'à sa peine, à sa peine incurable, sans pouvoir s'en distraire ; elle ne pense à rien d'autre, car il n'est plus rien d'autre pour elle. Les grandes douleurs isolent : sur l'âme s'étend une nouvelle nuit (la troisième des nuits de Tobie, la « détresse » de la Nuit Obscure), nuit infiniment plus noire que les deux nuits d'assainissement.

Et pourtant ce troisième nocturne est *une vraie nuit d'embellissement* : Dieu y change le costume de l'âme. L'influence divine, en mettant à nu son néant, revêt l'âme peu à peu d'une livrée magnifique, faite d'un progrès inconcevable, inexprimable, dans les vertus théologales : de foi, d'espérance et de charité.

L'âme se trouvant ainsi parée, affinée, spiritualisée, les biens savoureux peuvent venir ; *le jour du couronnement* (le jour de l'allégresse annoncée à Tobie) va paraître ; son aurore correspond « aux fiançailles spirituelles », son matin a pour nom « le mariage spirituel », son plein midi s'appelle « la béatitude éternelle » ; fiançailles et mariage spirituels sont le thème du Cantique et de la Flamme d'amour.

Mais déjà les gens d'oraison ont trouvé leur pierre d'achoppement. L'influence divine et les biens qu'elle apporte (l'âme demeurant passive) ne viennent, ne passent d'aucune façon, naturelle ou surnaturelle, par les sens intérieurs, les puissances de discours, de dialectique et de méditation ; on ne saurait y voir non plus l'une des acquisitions surnaturelles claires et distinctes propres à l'intelligence ; pendant et après l'infusion, ces dons vont échapper totalement au langage créé, aux pauvres mots humains. L'âme qui reçoit de telles faveurs, ne pourra guère en rendre compte ; elle dira simplement qu'elle tient une réfection intérieure qui la comble, que tout va bien pour elle. C'est tout juste si le directeur, d'une manière indirecte, saisira les richesses de l'âme par une nouvelle application du principe de raison suffisante. Ces dons se révéleront comme la sagesse divine de l'Enfant Jésus à douze ans : que des hommes expérimentés proposent à l'âme privilégiée un point de perfection en matière héroïque, *et stupebunt omnes qui audierint super prudentia et responsis ejus*, que cette réponse se fasse par les lèvres ou par la conduite.

Quant aux moins avancés, il se pourrait qu'ils perdent pied, et qu'on les entende dire, comme les membres de l'Aréopage, *audiemus te de hoc iterum*, ou, comme les disciples du Sauveur, *durus est hic sermo*. Le naufrage des gens de peu de foi ! Saint Jean de la Croix pour eux « n'est qu'un ange exterminateur » ; il fallait s'y attendre : puisqu'ils n'entrevoient pas les « Laudes » auxquelles conduisent les trois nocturnes, ces trois nocturnes sont des suicides.

Pour éviter si désastreux naufrage, il n'y a qu'un moyen, leur dit saint Jean de la Croix : contre vents et marées gardez et ruminez dans votre cœur, plus encore que dans la mémoire, « la preuve de l'existence des choses insaisissables, — *l'argumentum non apparentium*, les promesses infaillibles de Qui est descendu du Ciel pour nous apprendre comment son Père régla les choses. Accrochez-vous, cramponnez-vous (le mot ne sera pas toujours trop fort) à des assurances comme celles-ci : *Si quis diligit Me, sermonem meum servabit ; et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus ; — Si quis audierit vocem meam* et aperuerit Mihi januam, *intrabo ad illum et cœnabo cum illo, et ipse Mecum ; — Vincenti dabo manna absconditum, et dabo illi calculum*

candidum, et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit nisi qui accipit.

Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis, — Spiritum nolite exstinguere. Il faut être détaché, évidemment : *nisi quis renuntiaverit omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus ;* mais plus encore peut-être, il faut savoir mendier, mendier avec courage « les trois pains de minuit » : *sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, sicut oculi ancillæ in manibus dominæ suæ, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum* DONEC MISEREATUR NOSTRI ; *miserere nostri, Domine, miserere nostri.*

Détaché et mendiant, tel doit être le contemplatif au jugement de notre ange gardien, au jugement de saint Jean de la Croix ; tel est aussi le double aspect de la « substantielle et solide doctrine de la pauvreté spirituelle » : *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum. Alleluia.*

fr. Philippe CHEVALLIER,
moine de Solesmes.

LE P. TAPARELLI D'AZEGLIO

SOMMAIRE. — I. — Personnalité de Taparelli ; sa formation, son activité dans la Compagnie de Jésus. *La Civiltà Cattolica.*
II. — Quelques aspects de sa doctrine sociale.
III. — Sa conception de l'Économie politique.

I

Taparelli était un homme d'Église, frère d'un homme d'État du *Risorgimento*, Massimo d'Azeglio, d'un homme d'État libéral et guère clérical, qui écrivit des romans historiques pour propager ses idées patriotiques de relèvement national. Tel nous apparaît au premier abord Taparelli. Et déjà à ce titre l'étude du personnage offrirait un certain intérêt. Nous projetons un rayon de lumière sur ce membre, resté un peu dans l'ombre, d'une famille célèbre dans l'histoire de l'Italie du XIXe siècle.

Il vécut en des lieux et à une époque où abondaient les idées nobles, les aspirations chevaleresques, les sentiments élevés, mêlés à d'énormes aberrations, à des utopies juvéniles (rêves d'un peuple qui marche avec enthousiasme vers son avenir), à des intrigues, des mesquineries, des turpitudes dont la politique est coutumière. Un coup de sonde dans ce milieu en pleine fermentation nous montre des tâtonnements maladroits, des situations paradoxales, des orientations contradictoires.

Mais Taparelli ne présente pas seulement un intérêt indirect, à cause du reflet, sur sa psychologie, des circonstances extérieures qui encadrent sa vie. Il mérite bien plus encore d'être étudié pour lui-même, intrinsèquement, en raison de sa vigueur intellectuelle, de son action et de son œuvre.

Avant de parler de ses écrits et des trésors de sagesse qu'ils contiennent, il convient de camper, pour ainsi dire, le personnage.

Les origines des Taparelli sont fort anciennes et quelque peu incertaines : la souche serait bretonne et d'elle serait née une branche dauphinoise. Quoi qu'il en soit, les Taparelli étaient établis depuis très longtemps en Piémont et ils peuvent être considérés comme une des principales familles représentant la vieille aristocratie locale.

Prospero Taparelli D'Azeglio est né à Turin en 1793, cinq années avant Massimo, le 24 novembre, et non le 24 octobre, comme d'aucuns, qui le vieillissent sans raison d'un mois, l'ont écrit. Nous l'appellerons couramment Taparelli, ainsi qu'il en a lui-même créé l'usage, tandis que son frère Massimo ne retint que la seconde partie, Azeglio, la plus récente, de leur nom de famille complet, Taparelli D'Azeglio.

Leur père, Cesare, homme de devoir et chrétien zélé, était un vaillant officier qui prit part aux guerres soutenues par le Piémont contre l'invasion française ; prisonnier et envoyé dans le Forez, il put retourner chez lui à Turin, en 1796, après le traité de Cherasco. Ils eurent plusieurs frères et sœurs, qui moururent tous jeunes, sauf Roberto, leur aîné.

L'enfance de Prospero nous est connue surtout grâce aux *Souvenirs* de Massimo D'Azeglio : *I miei Ricordi*. L'auteur y dit qu'après la victoire de Marengo et la réunion définitive du Piémont à la France, tout espoir étant désormais perdu, son père prit le parti de s'éloigner des lieux qui lui rappelaient son malheur et décida d'aller s'établir à Florence. La date exacte de ce départ n'est pas facile à préciser. Nous ne savons pas non plus jusqu'à quel point le train de vie fut diminué, car les années de crise ne sont pas pour tous des années de restriction et les dépenses de certains contrastent parfois singulièrement avec les plaintes qu'ils exhalent sur la dureté des temps. Le petit Prospero fut d'abord mis en pension à Sienne, puis il poursuivit ses classes, plus près de sa famille, à Florence même ; il était élève des Pères des Écoles Pies.

Mais ce séjour en Étrurie prit fin en 1807, car les *fuorusciti* devaient regagner leur patrie. J'ai publié *in extenso* des documents, trouvés aux *Archives Nationales*, qui nous révèlent les démarches entreprises par Cesare Taparelli D'Azeglio pour éluder l'ordre impérial ; elles ne sont pas sans analogie avec d'autres auxquelles des événements plus récents nous ont accoutumés. Elles n'aboutirent pas.

Revenu à Turin, Prospero entra bientôt à l'Université de sa ville natale. Hélas! le jeune homme dut interrompre le cours de ses études à peine commencées. Le 7 mars 1809, Napoléon signait deux décrets. L'un d'eux nommait auditeur au Conseil d'État Roberto D'Azeglio, frère de Prospero, qui s'en fut à Paris et prit logement rue Jacob, n° 18 ; en 1812, l'auditeur fut promu commissaire spécial de police à Lauenbourg, sur l'Elbe. L'autre décret nommait Prospero élève-pensionnaire à l'École spéciale militaire qui venait d'être transférée de Fontainebleau à Saint-Cyr. Comme le montre la reproduction photographique de la minute, il y est ainsi désigné : « Taparelli Azeglio, cadet, âgé de 13 à 14 ans » (à cette époque, la paperasserie n'était pas très méticuleuse ; en réalité, Prospero était dans sa seizième année). Cette apposition : cadet, qui le distingue de son aîné, Roberto, objet du décret déjà cité, a été prise pour un attribut par la Direction des Services du Personnel et du Matériel de l'Administration centrale du Ministère de la Guerre, laquelle voulut bien me faire savoir que « ce jeune homme figure sur un décret du 7 mars 1809 le nommant cadet à Saint-Cyr ». Malheureusement, s'il y eut des cadets en Gascogne, ceux de Saint-Cyr n'existent pas !

A propos des nominations forcées de ce genre, Napoléon écrit à Fouché : « Si l'on fait quelque objection, il n'y a pas d'autre réponse à faire que c'est *mon bon plaisir.* »

Cesare Taparelli D'Azeglio réussit à obtenir un sursis d'un an pour son fils Prospero. Celui-ci avait aussi failli devenir page de l'Empereur. Mais pendant l'été de 1809, Prospero sentit naître en lui la vocation à l'état ecclésiastique. Or voici que le 15 février 1810 un nouveau décret le nomma élève-pensionnaire à l'École spéciale militaire de cavalerie de Saint-Germain ; il semble bien qu'en même temps il ait même été nommé sous-lieutenant, peut-être par suite d'une erreur. Cette fois-ci on ne put esquiver l'ordre. Cesare accompagna le jeune conscrit à Paris ; ils y restèrent à peu près sept mois. Je ne sais s'ils y étaient déjà arrivés à l'époque du mariage de Napoléon et de Marie-Louise (2 avril 1810). Alessandro Manzoni, qui devait envoyer en 1823 au marquis Cesare D'Azeglio (et non à son fils Massimo D'Azeglio, comme certains l'ont écrit) la célèbre lettre *sul Romanticismo*, et dont la fille Giulia, alors âgée de quinze mois, devait épouser plus tard Massimo D'Aze-

glio, vivait en ce temps à Paris, mais rien ne permet de supposer que Cesare D'Azeglio et l'illustre écrivain se soient connus dès 1810.

Cesare se démena tant et si bien qu'il persuada le Ministre des cultes au nom prédestiné, Bigot de Préameneu, d'adresser à l'Empereur une requête tendant à l'exemption définitive du sieur Prosper Taparelli ; l'archevêque de Turin, comte Hyacinthe de la Tour, *persona grata* (il était sénateur), qui semble avoir été favorable à la « collaboration », comme nous dirions aujourd'hui, était intervenu auprès du ministre. Napoléon, qui était alors à Fontainebleau, n'insista plus et de sa main il signa, le 22 octobre 1810, l'autorisation accordée à Prosper Taparelli de retourner dans son pays pour y suivre la carrière ecclésiastique, puisqu'il n'était, affirmait-on dans la demande, « propre à aucun autre état ».

Ainsi donc l'influence de Napoléon s'étendit jusqu'à des faits où nous ne l'eussions pas supposée. Toutes les pièces d'archives citées dans ma thèse complètent ce que j'ai publié autrefois dans la *Rassegna Italiana* et dans la *Revue des Études italiennes*, et cet ensemble permet de retracer le rôle joué par Napoléon dans l'histoire de la famille Azeglio. Quelle impression s'en dégage-t-il ? Il ne paraît pas douteux que Cesare resta toujours nettement hostile à l'Empereur ; profondément conservateur, il ne pouvait évidemment voir d'un bon œil la « révolution bottée ». Il semble au contraire que son fils Roberto, l'auditeur au Conseil d'État, malgré ses appréhensions bien naturelles du début, en bénéficiant d'une situation honorable à Paris, vit peu à peu tomber ses préjugés et s'accommoda fort bien de son sort ; il garda de son séjour en France une tournure d'esprit assez libérale qui ne fut guère du goût de son père. Quant au jeune Prospero, s'il est très discret sur la période française de sa vie, il n'en a pas moins écrit en 1853 au comte Robiano-Borsbeck ces lignes qui témoignent du bon souvenir gardé de Paris : « Vous avez connu le P. Taparelli à Paris ; et lui de son côté n'a jamais pu oublier ce jeune et fervent catholique aux cheveux blonds, au regard perçant, plein de vie et de zèle, qui faisait partie de la petite société de Louis Collegno. Bien des fois, je vous assure, j'ai regretté ces beaux jours ».

Voici donc Prospero jeune lévite à Turin ; il y fit sa théologie. Parmi les grandes puissances restaurées à l'époque du Congrès de Vienne, il faut compter la Compagnie de Jésus, que Pie VII rétablit le 7 août 1814 par la bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Prospero se trouvait à Rome, où il avait accompagné son père chargé d'une mission diplomatique. Après avoir renoncé à l'armée de Napoléon en 1810, il s'engagea dans celle de saint Ignace en 1814. Avant de quitter la vie séculière, il fit faire son portrait par Landi, écrit Massimo : vous pourrez en voir la reproduction en tête de ma thèse. L'entrée au noviciat a été décrite spirituellement par Massimo, non sans une pointe de malice un peu mordante qui rappelle le persiflage de Voltaire ; ce noviciat était une vénérable maison située sur le mont Quirinal ; Luigi, car désormais tel sera le prénom usuel de Prospero Taparelli, y fut quelque temps le confrère de son ancien souverain, le roi-jésuite Charles-Emmanuel IV. Bientôt il tomba malade et fut condamné par les médecins ; cependant il vécut encore tant bien que mal pendant près d'un demi-siècle : les diagnostics étaient alors moins sûrs qu'aujourd'hui, et vraiment cela devrait nous faire regretter les progrès de la science.

Dans la Compagnie de Jésus, l'expérience pédagogique est, avec raison, jugée comme une formation indispensable. Luigi fut envoyé dans un collège à Novare : après avoir été « ministre », il fut préposé à la direction de l'établissement. Il avait reçu l'ordination sacerdotale le 25 mars 1820. La crise politique de 1821 donna lieu à quelques incidents qui n'eurent pas trop de gravité. L'année suivante, Taparelli fut mêlé à la fondation d'un collège à Chambéry, lequel n'est autre que le lycée actuel.

L'antique université de Rome, qui avait nom *Collegio Romano*, fut de nouveau confiée aux Jésuites en 1824. Le premier recteur fut Taparelli, âgé seulement d'une trentaine d'années ; il resta jusqu'en 1829 à la tête de cet institut d'enseignement supérieur, tandis que Chateaubriand, pendant quelques mois, était ambassadeur de France à Rome, mais j'ignore s'ils se sont connus.

La philosophie scolastique, ainsi appelée parce qu'elle était en honneur dans les écoles du Moyen Age, inspirée d'Aristote et formulée surtout par saint Thomas d'Aquin,

après avoir connu un siècle d'apogée, le XIIIe, était tombée peu à peu dans l'oubli, voire le mépris. Au XIXe siècle, elle présente un phénomène analogue à celui que les géologues nomment la « résurgence » d'une rivière : elle réapparaît au grand jour ; mais, bien avant que Léon XIII en décidât ainsi en 1879 (encyclique *Æterni Patris*), Taparelli, et c'est là un insigne mérite, fut un pionnier du renouveau scolastique, surtout sur le plan administratif, si l'on peut ainsi s'exprimer. Le point de départ du mouvement néo-scolastique italien constitue un problème assez compliqué qui reste actuellement l'objet de controverses ; un volume paru en 1940 chez Bocca, à Milan, que je n'ai pu me procurer en raison des circonstances, intitulé *Alle origini del Neotomismo*, est du P. Paolo Dezza, successeur de Taparelli dans le rectorat de l'Université grégorienne. Il est certain que Plaisance a été, grâce à Buzzetti, un foyer de thomisme, où se forma un autre champion de ce *risorgimento* intellectuel, le P. Serafino Sordi, ami de Taparelli et auteur en 1829 d'une *Ontologia* qu'on vient d'éditer récemment. Mais il est non moins certain que dès 1825, au Collège romain, Taparelli s'avère un thomiste militant et dans le récit qu'il a fait lui-même de sa conversion à la philosophie scolastique, il n'est nullement question d'influence subie par lui. Effrayé de l'anarchie intellectuelle qui régnait alors dans les écoles et conscient de ses responsabilités, il voulut y remédier par le retour à la philosophie péripatéticienne, qui était d'ailleurs prescrite par les constitutions de la Compagnie, malheureusement tombées en désuétude. Ses efforts rencontrèrent de l'opposition. Le P. Curci raconte dans ses Mémoires que Taparelli faisait circuler en cachette un mystérieux manuscrit contenant la substantifique moelle de la précieuse doctrine qui était encore officiellement proscrite. J'ai trouvé à Fiesole un cahier qui m'a tout l'air d'être une copie de ce manuscrit.

Envoyé à Naples comme provincial, Taparelli resta dans la cité de Parthénope jusqu'en 1833. Il eut à s'occuper de diverses questions concernant les collèges de la Compagnie ; ce fut l'occasion de quelques épisodes désopilants, tels que seule la vie scolaire peut en offrir. Son dévouement à la cause d'Aristote et de saint Thomas ne se démentit pas, bien au contraire, d'autant que ses nouvelles fonctions accroissaient son autorité personnelle. Le zèle intempestif de certains de ses

disciples lui valut de nouveaux déboires : il fut proprement débarqué... en Sicile pour péché de scolastique ; sans doute aussi son administration avait-elle été jugée déplorable.

Les dix-sept années de ce séjour à Palerme, qui dura de 1833 à 1850, furent pour Taparelli d'un immense profit. En se livrant à sa tâche de professeur, il put acquérir le fonds de connaissances solides qui se manifeste dans ses écrits.

Taparelli reçut deux fois, en 1842 et 1844, la visite de Massimo. Disons en passant que les deux frères, malgré leur divergence d'idées, avaient l'un pour l'autre une vive affection ; la correspondance publiée en 1932 par le P. Pirri dans la *Biblioteca di Storia italiana recente* sous les auspices de la *R. Deputazione sovra gli studi di storia patria per le antiche provincie e la Lombardia*, contient des lettres bien touchantes ; c'est là un aspect très attachant de la physionomie morale de Taparelli. Cependant un incident pénible se produisit en 1847 : la publication malencontreuse, anticipée et isolée, faite à l'insu même de Taparelli, d'une note sur la *Nationalité* qui était destinée à une prochaine édition de son grand ouvrage sur le droit naturel. Quels droits comporte la nationalité ? L'auteur conteste que celle-ci doive nécessairement jouir de l'indépendance, car il peut y avoir d'autres facteurs à considérer. En cette année 1847 et en Italie, c'était évidemment faire figure de « défaitiste ». Massimo D'Azeglio, Balbo, Gioberti entrèrent en lice. A peine l'effervescence causée par cette affaire était-elle calmée, que la révolution éclatait à Palerme. Platon avait subi un échec en Sicile, où il avait voulu introduire ses principes de politique. Taparelli n'y réussit pas beaucoup mieux que le philosophe grec ; s'il ne fut pas vendu comme esclave, il dut néanmoins s'exiler quelques mois. Favorable au néo-guelfisme, Taparelli avait voulu, en 1847, tendre la main aux libéraux modérés. La tournure prise par les événements le déçut profondément. Le P. Pirri note que le passage de 1847 à 1850 laissa en lui des marques indélébiles et il parle d'un second Taparelli, celui de la restauration, se résignant à oublier de son mieux un premier amour trompé.

Dès la fondation de la *Civiltà Cattolica*, à Naples, Taparelli fut attaché à la rédaction de cette revue, et il y écrivit régulièrement pendant douze ans, jusqu'à sa mort ; il l'utilisa pour propager encore la doctrine de saint Thomas. Le vaillant

périodique ne put s'accommoder du despotisme bourbonien, qui, pour se croire éclairé, n'en restait pas moins du despotisme, et à l'automne de 1850 le siège de la *Civiltà* fut transféré à Rome. C'est donc à Rome que Taparelli finit ses jours, le 21 septembre 1862. Ses frères lui survécurent, Roberto quelques semaines et Massimo quelques années.

Taparelli est dans la tradition de ses compatriotes de la Renaissance : c'est un génie universel et complet. Bien doué pour les beaux-arts, en particulier pour la musique, il est l'auteur de quelques compositions et l'inventeur d'un curieux instrument, le *violicembalo*, dont Liszt a fait l'éloge. Il s'agit, si paradoxal que cela puisse paraître, d'une sorte d'intermédiaire entre le piano et le violon, en ce sens que l'on joue sur un clavier comme pour le piano, mais que le son est continu, parce que produit non par percussion, mais par frottement comme celui du violon. Il fut fabriqué à un très petit nombre d'exemplaires qui demeurent tous introuvables. La longue série d'articles de Taparelli sur l'esthétique *(Le ragioni del Bello secondo i principii di San Tommaso)* mériterait d'être traduite en français et commentée.

II

Après avoir présenté Taparelli lui-même, dont le profil ascétique laisse deviner tant de richesse intérieure, parlons de son œuvre, qui est celle d'un des représentants les plus éminents de la pensée chrétienne au XIXe siècle.

Taparelli est peu sorti de son couvent, mais il a cependant vu très loin. Dans une leçon donnée le 9 août 1929 au Centre européen de la Dotation Carnegie, le P. Yves de la Brière, notait que, du vivant des deux frères Azeglio, on aurait pu croire que celui qui avait pour lui l'avenir, c'était Massimo, tandis que le P. Taparelli était destiné à chanter l'office funèbre d'un passé à jamais disparu. « Il est curieux de remarquer, ajoutait-il, combien maintenant les formules du libéralisme sont presque partout démodées et caduques ; et combien le plan social exprimé par le traditionaliste Taparelli concorde avec bon nombre de tendances les plus intéressantes et les plus fécondes de la société contemporaine. »

Taparelli est donc un précurseur : ce mot est à la mode, et pour moi ce serait une raison de ne pas l'employer ; pourtant, je l'appliquerai sans hésiter à Taparelli, car il lui convient réellement. D'ailleurs, si un auteur nous intéresse, *a priori* ne doit-il pas toujours en être plus ou moins ainsi ? Il faut que quelque chose nous relie à lui. Si l'ancien nous touche, c'est parce que nous y trouvons déjà virtuellement le nouveau. *Ipsa antiquitas est nova.* Néanmoins la découverte de cette continuité nous étonne. En particulier, la lecture de Taparelli, sur plusieurs points, fait l'effet d'une révélation, car on ne s'attend guère à tant d'aperçus que nous croyions plus récents. C'est un trésor qui nous semble contenir « *nova et vetera* ».

Taparelli n'est presque jamais embarrassé. Il ne soupçonne pas l'« irrationnel » dont parle Meyerson. Il a réponse à tout ; peut-être est-ce chez lui une forme de l'optimisme. Ce besoin de clarté et de certitude lui fait donner des solutions à n'importe quelle difficulté ; sans doute manque-t-il un peu du sens nécessaire du mystère et l'on serait parfois tenté de lui dire comme Hamlet à Horatio : « Il y a plus de choses au ciel et sur la terre que n'en a rêvé votre philosophie. » Quoi qu'il en soit, son robuste bon sens rappelle celui de saint Thomas d'Aquin, mais ce n'est pas une raison pour nous arrêter dans la voie qu'il a indiquée ; il doit être pour nous un phare et non une borne, ainsi que Lacordaire le disait, je crois, de saint Thomas lui-même.

Tout se tient ; aussi, à propos de telle ou telle question, Taparelli profite-t-il de l'occasion pour justifier les doctrines traditionnelles. Cette préoccupation apologétique, très légitime, n'enlève absolument rien à la valeur intrinsèque des arguments apportés par lui ; elle la confirme plutôt en montrant l'unité profonde de la vérité ; néanmoins la fréquence avec laquelle il la manifeste a parfois quelque chose d'un peu déplaisant.

Il y a exactement un siècle, paraissait à Palerme le dernier tome de l'*Essai théorique de droit naturel basé sur les faits*[1], chef-d'œuvre que Pie XI rangeait parmi les « trattati

1. Dernière édition en italien : *Saggio teoretico di Diritto naturale appoggiato sul fatto.* Roma, *Civiltà Cattolica*, 1928, 2 vol. in-8°, XII-542 et 542 pages. La traduction française, éditée par Casterman, à Tournai, est épuisée.

principi del sapere cattolico ». Y a-t-il meilleure manière de fêter son centenaire que de dire quelques mots d'un livre qui ressortit à cette discipline si intéressante et si peu étudiée en France qu'est la philosophie du droit ? En cette nouvelle « crise de la conscience européenne » et dans l'attente d'une palingénésie, n'est-il pas bon d'indiquer la portée de ce code de la morale sociale ?

Le droit naturel de Taparelli n'a rien de commun avec le prétendu « état de nature », considéré comme antérieur à l'état social par Rousseau et les philosophes du XVIIIe siècle. Il désigne une règle objective résultant de la nature même des choses, c'est-à-dire de l'Ordre éternel, tel que la raison nous le fait connaître. Le domaine juridique et le domaine moral avaient été séparés et restaient isolés depuis deux siècles. Taparelli a voulu réintégrer le droit dans la morale.

Il y a dans le titre de son ouvrage une expression qui pourrait donner lieu à un contresens : *appoggiato sul fatto*, basé sur les faits. Il ne s'agit pas ici de faits au sens où les entendrait un sociologue de l'école de Durkheim (on s'en aperçoit vite à la lecture). Taparelli a expliqué lui-même le sens très spécial qu'il donne à ce mot : les faits ce sont les idées, spontanées et universellement répandues, telles que les exprime le langage courant. Mon ami, le professeur Eugenio di Carlo, de l'Université de Palerme, rapproche avec raison la méthode de Taparelli et celle de Victor Cousin, mais je ne crois pas que Taparelli ait fait à Cousin un emprunt proprement dit, car le procédé employé est fort ancien, connu d'Aristote et de saint Thomas. Le premier volume de la première édition de l'*Essai* de Taparelli portait en épigraphe une citation de Damiron : « observation des faits et induction rigoureuse ». Le mot *induction* ne doit pas non plus nous tromper ; s'il y a induction, c'est plutôt au sens d'induction socratique.

Je ne puis tenter de décomposer ici une synthèse aussi vaste que l'*Essai théorique de droit naturel*. Il importe néanmoins d'en donner quelque idée.

Taparelli scrute les éléments qui constituent l'être social ; pour les personnes associées, la société est un moyen et non une fin. Il disserte sur l'origine de la société et du pouvoir. Selon lui, il y a trois faits associants : la nécessité, le consentement et le droit, qui donnent naissance à trois sortes de sociétés :

naturelles, volontaires, obligatoires. Non seulement il n'admet pas le contrat social au sens de Rousseau, mais il se sépare même de Bellarmin. Le peuple ne possède pas par nature même, donc toujours et partout, le droit de se gouverner lui-même ; s'il détient parfois ce droit, ce ne peut être qu'en vertu de faits contingents. Taparelli estime que, contrairement à ce qu'avait fait la Révolution française, l'État doit être un groupement de sociétés mineures dont chacune a sa fin particulière et qu'il est tenu de respecter. Taparelli n'est pas le seul à penser ainsi, mais ce qu'il y a chez lui d'original, c'est l'étude systématique des relations entre les sociétés qui sont subordonnées par suite d'une union ou d'une division, dont l'ensemble constitue ce qu'il appelle le *droit hypotactique*. Il établit une distinction entre l'ordre *politique*, qui concerne directement le bien de la société en tant que telle, et l'ordre *civique*, qui se rapporte à celui des individus associés, ce qui ne correspond qu'imparfaitement à notre distinction entre le droit public et le droit privé, car dans l'ordre civique, il s'agit toujours d'une activité exercée par le pouvoir.

Proposant une classification rationnelle des pouvoirs politiques, Taparelli distingue, dans l'abstrait, le pouvoir délibératif du pouvoir législatif ; on se souvient que sous le Consulat, cette distinction était réalisée en fait : d'après la Constitution de l'an VIII, le Tribunat était chargé de discuter les projets de lois votés ensuite par le Corps législatif, surnommé « Corps des muets ». Taparelli n'admet pas que la séparation effective des pouvoirs proclamée par Montesquieu soit fondée en nature, mais à cause de la faiblesse humaine elle peut devenir un moindre mal.

La doctrine politique de Taparelli apparaît surtout comme une philosophie de l'autorité, et nous ne lui en ferons certes pas un grief. Toutefois, si elle est très juste, c'est dans l'ensemble seulement, car elle est, selon moi, mélangée de quelques imperfections qui lui donnent parfois une allure un peu puérile.

Taparelli admet malheureusement ce principe, faussement attribué par certains à saint Thomas, que l'autorité est la forme (au sens péripatéticien du mot) de la société, et il en pousse les conséquences à l'extrême.

Il ne montre guère de tendresse pour l'ochlocratie — c'est son droit, — et il n'aurait sûrement pas fait sienne cette opi-

nion du conseiller Broussel : « On ne détruit pas l'autorité des rois en la combattant dans ses excès, mais au contraire on la soutient en lui résistant ; comme on voit dans un édifice les arcs-boutants soutenir la masse, bien qu'ils semblent lui résister » ; cependant Taparelli journaliste a combattu dans la *Civiltà Cattolica* les aberrations des gouvernements, dont il n'était pas dupe, avec plus de liberté que Taparelli théoricien ne semble, dans son *Essai de droit naturel*, en accorder aux simples citoyens. Si, de son vivant, il a été considéré comme un absolutiste par les libéraux et parfois comme un libéral par les absolutistes, cela prouve sans doute qu'il n'a été, à strictement parler, ni l'un ni l'autre, mais j'aimerais mieux trouver chez lui une clarté constante qui exclue la possibilité même d'une dualité d'interprétation.

Influencé par les circonstances en ce sens qu'il réagit contre le libéralisme dont il voit les méfaits, il se laisse hypnotiser par le principe de légitimité : c'est pour lui la feuille d'arbre qui, selon un proverbe indien, suffit à cacher la forêt. Cela le conduit, lui qui pourtant ne voulait pas « perdre le sens commun pour ne pas perdre la logique », à remplacer parfois l'évidence et les lois spontanées de l'intelligence par des subtilités byzantines ou des arguments indirects qui portent à faux, et à déduire des conclusions qui dépassent peut-être les prémisses. Il ne semble pas avoir assez le sentiment de la relativité que donne l'étude de l'histoire et il se contente d'aligner des concepts. Il aurait aussi eu profit à méditer ce que Pascal a écrit sur l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse et à faire une part plus large à l'intuition. On pardonne à la raison de ne pas connaître les raisons du cœur, mais on se montrerait moins indulgent pour elle s'il lui arrivait de les méconnaître. Je crois qu'il importe de garder précieusement le sens du vrai grâce à l'heureux équilibre des facultés et à la bonne santé morale, comme, pour le physique, les médecins conseillent de soigner surtout l'état général. Les principes vrais sont excellents : encore faut-il être assez habile pour les appliquer avec discernement ; ils peuvent devenir dangereux quand ils sont maniés par ceux qui les emploient à tort et à travers, s'en servent pour simplifier les problèmes et formulent des corollaires péchant par exagération. Je vise ici bien moins Taparelli que ceux qui pourraient abuser de lui.

Par manière de commentaire, voici un certain nombre d'observations plus précises qui permettent de faire les rectifications désirables :

En insistant sur la supériorité du chef, qui est relative à un ordre d'activité bien déterminée, Taparelli ne tient peut-être pas assez compte de l'égalité humaine fondamentale.

Dans l'exercice de l'autorité, il ne distingue pas toujours avec assez de soin les décisions nécessaires qui appartiennent en propre à celle-ci (je dirais volontiers l'expédition des affaires courantes), et l'extension indéfinie d'un rôle pouvant aller jusqu'à l'exécution méthodique d'un programme idéologique ou à la recherche hasardeuse d'aventures rationnellement injustifiables.

Il ne faut pas qu'il y ait hétérogénéité entre les gouvernants et les gouvernés ; elle donnerait lieu à une opposition qui serait brisée par la force. Donc, en un sens, un gouvernement doit toujours représenter le peuple, sinon par suite d'une élection, du moins en vertu d'une sorte d'émanation, dont la forme peut être variable, mais qui assure, si l'on peut dire, la consubstantialité. Mais si cette identification est artificielle, elle constitue un mal redoutable.

L'unité (il serait plus exact de dire l'union) est un bien pour la société, mais ce n'est pas le bien suprême, et ce peut être un mal si l'union se fait dans l'erreur et le crime. Il faut d'abord assurer le règne de la vérité et de l'honnêteté morale.

Les gouvernements doivent être les bienfaiteurs des peuples. En fait, il n'en est pas toujours ainsi, loin de là. « Si les individus, si les familles entrant dans la société y trouvaient, au lieu d'un soutien, un obstacle, au lieu d'une protection, une diminution de leurs droits, la société serait bientôt plus à fuir qu'à rechercher ». Ce n'est pas un anarchiste que je viens de citer, mais le pape Léon XIII. On peut étendre, par analogie, ce raisonnement à bien d'autres cas, à la guerre, par exemple. On voit combien il importe que la doctrine dont s'inspire l'État soit juste, surtout s'il s'agit d'un régime fort. *Corruptio optimi pessima.*

C'est surtout à propos de l'ordre international, dont traite la Sixième Dissertation, de tous points remarquable, de son *Essai théorique de Droit naturel*, que Taparelli doit être appelé un précurseur. Le P. de la Brière parle de divination. En effet,

il ne s'agit pas seulement d'un paragraphe noyé au milieu de beaucoup d'autres choses qui portent la date de leur temps : « Chez Taparelli D'Azeglio, dit-il, ce sont des développements considérables, directs, accentués, où le système est proposé pour lui-même... Ne rapprochons pas Taparelli D'Azeglio de ceux qui ont construit un projet de pacification perpétuelle... Chez Taparelli D'Azeglio, les vues concernant la société internationale se rattachent à toute une philosophie morale. Le plan d'avenir est branché sur un système général... La conception de Taparelli D'Azeglio fait partie d'un ouvrage d'ensemble qui traite du droit naturel tout entier. Par conséquent le système international, au lieu d'être une sorte d'île d'Utopie ou de république de Salente, excogitée dans la rêverie généreuse d'une pensée un peu vagabonde, est articulée à un ensemble d'idées, de doctrines, de vues et de programmes qui constituent un système parfaitement homogène, parfaitement cohérent. Voilà ce qui donne plus de force, plus de solidité, plus de valeur aux opinions, sur ce point, de Taparelli D'Azeglio ». Faisant écho à ces paroles, le *Code de Morale internationale*, édité par l'*Union internationale d'études sociales* fondée à Malines sous la présidence du cardinal Mercier, constate que Taparelli « fut le premier parmi les philosophes catholiques à élaborer une théorie complète de la société internationale ».

La première loi des rapports entre les nations doit être l'amour mutuel. Taparelli examine d'une manière très fouillée les droits et les devoirs des nations en temps de paix et en temps de guerre, il passe en revue les divers cas où l'on peut concevoir l'hypothèse d'une intervention, et il énumère les conditions requises pour que la guerre soit juste. En effet, il ne faudrait pas nous le figurer comme un apôtre de ce qu'on a nommé le « pacifisme bêlant » : appartenant à une famille où les traditions militaires étaient en honneur, il n'a pas dégénéré et l'on trouve dans la *Civiltà* une apologie de l'armée qui ne manque pas de virilité. — Plus d'un demi-siècle avant les Conférences de la Haye, il s'est efforcé d'humaniser la guerre, en condamnant la propagation des épidémies, l'empoisonnement des eaux et autres inventions du même genre.

Taparelli nomme *Ethnarchie* la société universelle des nations produite par les lois mêmes de la nature et résultant de la

tendance qui pousse inéluctablement les groupements nationaux, comme les individus, à s'associer entre eux. En son essence (sinon en sa forme concrète), elle n'est donc pas une création artificielle ; elle est au contraire exigée par l'évolution normale du monde qui nous montre la complexité toujours croissante des relations internationales ; la patrie trouve là le complément indispensable grâce auquel elle échappe à la malédiction qui pèse sur l'isolement. Dans l'Ethnarchie, chaque nation conserve son existence propre. Aussi l'autorité internationale est-elle originairement polyarchique, en ce sens qu'elle réside dans l'accord des États juridiquement égaux qui s'associent. Ainsi que le proclamait un des maîtres les plus réputés de droit international public, « il y a là des vues de principe qu'il est bon de connaître et de faire connaître. » La construction idéale de Taparelli offre, jusqu'en certains de ses détails, des ressemblances vraiment frappantes avec les réalisations de la Société des Nations de Genève.

N'accusons pas Taparelli d'être un utopiste. Les nations ne peuvent vivre simplement juxtaposées, condamnées à résoudre leurs différends par des expédients ; leur coexistence ne doit pas être laissée au hasard des improvisations empiriques, mais régie par des normes rationnelles. Il y a dans le passé comme une série de pierres d'attente, ébauches partielles et provisoires de l'Ethnarchie. On ne supprime pas le nécessaire ; on ne se moque pas impunément de la nature : toujours elle se venge. Si l'histoire nous faisait craindre qu'une société organique des nations ne soit toujours sous la menace d'une faillite, ne serait-ce que parce qu'on peut lâcher l'instrument au moment de s'en servir, il ne faudrait pas nous décourager, car l'Ethnarchie aurait au moins la valeur d'un symbole, et c'est déjà quelque chose. Voltaire a écrit : « Il semble que les rêveurs soient une consolation pour les peuples des maux qu'ont faits la politique et la force ; ils donnent l'idée de la justice, comme on a les portraits des personnes célèbres qu'on ne peut voir. » Taparelli savait bien qu'il y a tant d'obstacles au fonctionnement de l'Ethnarchie que, sans une grâce efficace, la faiblesse humaine est dans l'impossibilité morale de les franchir. Aussi posait-il comme condition que l'Ethnarchie fût pénétrée de l'esprit de l'Évangile : « Qui n'amasse pas avec moi dissipe », a dit le Christ. « Si Dieu ne bâtit pas la

maison, en vain travaillent ceux qui la construisent ; si Dieu ne garde pas la cité, en vain la sentinelle veille à ses portes. »

En 1854, Taparelli fit paraître un autre ouvrage, de grande valeur lui aussi, l'*Examen critique des Ordres représentatifs dans la société moderne*[1], où il donne libre cours à sa verve. L'*Examen critique* reprend sous forme moins didactique, et par là même plus vivante, des sujets déjà traités dans l'*Essai théorique* dont il est une sorte de complément et de commentaire. Taparelli déclare qu'il n'est pas opposé par principe à toute espèce de parlementarisme, mais il combat l'esprit qui a vicié les institutions politiques.

III

Le nombre d'articles publiés par Taparelli dans la revue romaine *La Civiltà Cattolica* est immense. Ceux qui concernent l'Économie politique occupent une assez large place. « Vu l'importance prise par le facteur économique, il y avait là une bonne œuvre à faire. Sur ce terrain aussi on devait étendre le règne de Dieu, car l'Économie était encore dans l'enfance et cherchait sa voie. Elle avait été viciée dès sa naissance par un utilitarisme grossier qui l'avait réduite à « l'art de faire des sous » ; il fallait la purifier de ce paganisme... A la suprématie universelle de l'intérêt, Taparelli substitua la suprématie universelle de l'ordre... Il préludait ainsi, de loin, à l'encyclique *Rerum Novarum*... Également ennemi du socialisme et du libéralisme (ce qui, à cette époque, n'était pas commun), Taparelli préfigure les « catholiques sociaux... »

Les principaux articles d'Économie politique de Taparelli devaient être réunis en volume, mais ce projet n'eut pas de suite. Pourtant il convenait qu'ils fussent sauvés de l'oubli et mis en lumière ; récemment, le professeur Pergolesi, de l'Université de Bologne, constatait que la contribution de Taparelli à la science économique a été peu étudiée. J'ai traduit trois de ces articles : *Les deux économies ; Analyse critique des premiers concepts de l'Économie sociale ; Orientation d'études*

1. L'édition italienne est introuvable. Traduction française, par le P. Pichot, S. J., chez Lethielleux, en 4 volumes.

ultérieures d'Économie, parus entre 1856 et 1862, qui constituent un ensemble homogène et offrent un trés réel intérêt pour ceux qui sont curieux de suivre le mouvement des idées au cours du XIXe siècle. Il me fallait donner un titre global à ce petit recueil ; je crois que celui que j'ai composé : *Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique* correspond exactement au contenu. Par manière de commentaire au texte j'ai ajouté, à la fin de l'opuscule, de très nombreuses notes. Une bibliographie sommaire cite les livres, anciens ou surtout récents, en langue française ou étrangère, sur les rapports entre l'Économie et la Morale, et aussi quelques économistes contemporains, dont les ouvrages concernant les économies nationales et le corporatisme ne s'y rattachent qu'indirectement, par le fait qu'abandonnant les positions anciennes sur la prétendue neutralité de la science économique, ils manifestent une réaction contre les doctrines de la vieille école libérale. Je viens de nommer le corporatisme, et, à cette occasion, je signale en passant combien Taparelli a été en avance sur son temps, lorsqu'en 1852, à propos du *Motu proprio* de Pie IX (14 mai 1852) rétablissant les corporations à Rome, dans un article intitulé *I corpi d'arte e le associazioni moderne d'operai*, il proclamait que ces organismes, en devenant un rouage nécessaire de l'État, pourront avoir aussi leur mot à dire.

J'avoue que d'abord j'avais pris sans enthousiasme, comme une sorte de sous-produit, ce sujet de thèse secondaire, mais au fur et à mesure que je traduisais en français ces articles pour les rendre abordables à un plus grand nombre de lecteurs, j'ai admiré le talent dont Taparelli y fait preuve et le tableau saisissant qu'il brosse, sous forme de diptyque, des deux conceptions radicalement opposées de l'Économie. En face de l'esclavage sous sa forme moderne, il a hautement proclamé les droits authentiques de l'homme. Esprit éminemment philosophique, il remonte toujours à la source des courants de pensée. Voici, par exemple, en substance, comment il fustige l'hédonisme, en dénonçant le mal dont une société qui s'en inspire uniquement devient la proie :

Depuis la Réforme, il y a deux sociétés, dont chacune a un principe moral suprême qu'on retrouve dans toutes les doctrines sociales ; ce principe est pour l'une la *dépendance*

essentielle de tout le créé à l'égard du Créateur ; pour l'autre l'*indépendance* absolue de l'individu. De là une double conception du bonheur ; celui-ci consistera dans le *plaisir* pour les partisans de l'indépendance, tandis que pour les catholiques il se trouvera dans l'observation de l'*ordre*, qui n'est autre que la conformité aux intentions du Créateur. Les catholiques reconnaissent le devoir de pourvoir aux biens temporels, mais ils jugent que la *passion* tend à exagérer ce devoir et que la *raison* doit le régler afin de le contenir en de justes limites. Pour empêcher les excès qui pourraient se produire dans la société, puisque la raison de la société, c'est la *loi (ordinatio rationis)*, celle-ci doit intervenir ; elle s'opposera au désordre des passions. Suivant les économistes, c'est l'intérêt qui conduit au bien social, pourvu qu'on lui donne la liberté ; d'après les socialistes, la liberté concédée aux puissants produit la ruine des faibles : il faut donc pousser les faibles à s'unir pour faire triompher leurs droits. Les uns et les autres proclament le *droit* absolu de l'homme à la jouissance et *confondent* les passions avec la nature, tandis que les catholiques affirment le *devoir* qu'a l'homme de se conformer aux intentions du Créateur et mettent la nature spécifique de l'homme dans la raison.

L'homme, d'après la doctrine hétérodoxe, étant indépendant, n'a aucun lien. C'est un absolu. Prenant la place de Dieu, il n'agit en toutes choses que pour lui-même. Tout gravite autour du *moi*. C'est le triomphe de l'*égoïsme*. Mais en réalité l'homme ne peut trouver en lui seul son bonheur ; il ne se suffit pas à lui-même. Ses facultés ont besoin d'un *objet*. Pour multiplier la jouissance, il faut multiplier ces objets, en d'autres termes, accroître d'une manière illimitée la *richesse*. C'est par amour de lui-même que l'homme vit en société avec ses semblables, espérant qu'ils lui seront utiles. *Il s'aime par-dessus toutes choses et son prochain par amour de soi*. Chacun s'ingénie à retirer de tout et de tous le plus de profit et de satisfaction possible ; des choses en les faisant servir à ses besoins ou à ses caprices, des hommes en substituant leur travail au sien. *S'enrichir le plus possible et peiner le moins possible :* telle est la formule du bonheur qu'on cherche à réaliser en exploitant choses et gens. Dans cet *antagonisme*, chacun offre le *minimum* pour obtenir le *maximum*. De cette lutte entre l'*offre* et la *demande* naît un premier élément pour

déterminer la valeur. La *concurrence* en fournit un second. Du point de vue économique, la société est donc une *guerre de tous contre tous :* guerre entre les producteurs, guerre des producteurs contre les acheteurs, guerre d'une société contre une autre pour en absorber la richesse au moyen d'un système de douanes bien compris. Dans cette guerre, chacun recevra des coups. Aussi la prudence veut-elle qu'on essaye une paix factice. On ne fera pour autrui que ce qui sera strictement nécessaire pour vivre soi-même en paix et se procurer les avantages de la société. Mais tandis que tout le monde veut jouir et sacrifier le moins possible ses aises, la nature de la société est telle que celle-ci ne peut subsister que par la subordination de l'individu au *bien commun.* Donc l'indépendance de l'individu et l'appétit de la jouissance, tout en ayant besoin de la société pour se protéger contre l'égoïsme d'autrui, combattent la société qui s'oppose à leur propre égoïsme. Voici donc l'homme en société condamné à une contradiction perpétuelle, prêchant aux autres le devoir de se sacrifier pour le bien commun et mettant lui-même en pratique le droit de ne rien sacrifier, si ce n'est sous la contrainte de la force !

Mais si chaque citoyen se guide d'après ce principe, comment la société sera-t-elle possible ? On se résignera donc à établir un pouvoir chargé de déterminer par des *lois* ce que chacun doit sacrifier ; et puisque chacun trouverait toujours excessif le sacrifice qui lui est imposé, on attribuera à l'autorité une force supérieure à laquelle chacun devra nécessairement céder.

La société devra réaliser tant qu'elle le pourra les intentions des citoyens, qui se sont associés pour jouir de toutes les commodités qui manquent au solitaire. Pour cela il faut qu'elle soit riche. Le premier devoir du gouvernement sera donc d'enrichir indéfiniment l'État par l'augmentation illimitée des impôts, se souciant peu des individus qui pensent chacun à leurs propres intérêts.

De quelle manière se fera la *distribution* de la richesse ? Étant donnés les principes de l'individualisme, elle se fera en *proportion des forces.* Si les forces étaient *égales,* le *communisme* serait dans la logique des choses. En fait, les forces intellectuelles et physiques, les fortunes, les réputations, les relations,

l'audace, etc., sont *inégales*. Ceux qui gouvernent, étant les plus forts, diront : *L'État, c'est moi*, et se feront la part du lion. Au peuple on ne donnera que ce qui est requis pour qu'il ne succombe pas sous le poids du travail ; sinon où trouver des bras pour augmenter les richesses ? Mais en lui donnant le nécessaire, on se gardera de rien lui donner de superflu, sinon il ne voudrait plus travailler. Qu'il mange, soit, mais tout juste assez pour ne pas mourir de faim. Dès lors, puisque chacun en proportion de ses forces tire à soi la richesse publique, aux riches une plus grande richesse, aux puissants une plus grande puissance, aux pauvres et aux faibles une plus grande pauvreté et une plus grande faiblesse.

Dans l'*Introduction* (p. 7) de ma thèse complémentaire, j'ai cité quelques passages d'Albert de Mun ; il faudrait transcrire encore ici deux ou trois pages[1], tout à fait remarquables, de cet homme de bien, sur le travail, la propriété et le crédit, qui semblent résumer parfaitement les idées essentielles de Taparelli. Après avoir dit que les agitations sociales sont le fond même de l'histoire du XIXe siècle et que la question qu'elles soulèvent est apparue, au-dessus de toutes les questions politiques, comme celle d'où dépend l'avenir même des nations, il continue : « Sans doute les transformations du mécanisme industriel ont, ainsi que l'avènement des classes populaires à la puissance politique, une part considérable dans l'explication d'un aussi important phénomène. Elles ne suffisent pas, cependant, à en donner la raison, ni surtout à faire comprendre comment, pour toute la durée du siècle, les efforts des hommes sont presque entièrement demeurés impuissants, en face des grands problèmes posés par la nouvelle organisation du travail... » Albert de Mun voit, lui aussi, l'origine du mal dans l'individualisme.

A l'économie païenne, Taparelli oppose l'économie chrétienne, qui est celle de l'*ordre*, lequel repose sur un principe moral. L'homme dépend de son Créateur dans son être ; il doit donc en dépendre aussi dans son action. Il sera dans l'ordre s'il réalise l'intention de la volonté créatrice. Le premier

1. *La question sociale au XIXe siècle*, dans l'ouvrage collectif intitulé : *Un siècle, mouvement du monde de 1800 à 1900*. Paris-Poitiers, Oudin, 1920, p. 242-246.

problème à résoudre est un problème téléologique. Les hommes sont tous par Dieu, à Dieu et pour Dieu. Voici la notion vraie de la liberté, conçue en fonction de la finalité. L'homme a Dieu pour fin ; il ne dépend donc pas de l'homme. L'homme a Dieu pour fin ; il a donc le devoir, et par conséquent le droit de l'atteindre, en se servant des moyens établis par la Sagesse divine et manifestés par la sagesse humaine qui en est un reflet, c'est-à-dire la raison. Cela est également vrai de tous les hommes. Cette uniformité d'origine, de sujétion et de destin (sans parler de notre fraternité surnaturelle) oblige chacun d'eux à vouloir pour autrui l'accomplissement du dessein divin comme il le veut pour lui-même. C'est maintenant le règne du droit et non plus celui de la force.

D'après ce système, le corps est assujetti à l'âme dont il est l'instrument et c'est de là que lui vient sa noblesse ; il a sa part dans les opérations par lesquelles l'homme exécute le plan de la Providence. C'est aussi de son intégration dans cette collaboration générale que la possession des biens terrestres tire sa légitimité. En résumé, dans sa marche vers Dieu, l'homme, pour être fidèle à sa vocation, recrute toutes les créatures ; il les assume, se les associe, les fait coopérer à sa mission qui a Dieu pour terme et leur communique ainsi quelque chose de sa dignité, qui est celle d'une personne, devenue par la grâce enfant de Dieu.

Quant au problème des rapports entre l'économie et la morale, voici comment Taparelli présente sa position : « ...l'économie se rattache à la morale comme une science subalterne se rattache à la science principale. Puisque l'homme doit se servir des choses pour l'entretien de son corps, et de son corps comme l'instrument de son âme pour tendre à sa fin, par une vie honnête, l'économie est évidemment subordonnée à la morale ; une économie contraire à la morale est une science fausse, une économie qui fait abstraction de la morale est une science privée de son élément principal, comme le serait la jurisprudence sans l'idée de la société ou la géométrie sans le concept d'étendue. En effet, puisque l'économie doit « ordonner » la richesse, en dehors de l'ordre il ne peut y avoir d'économie... On ne peut pour autant dire que l'économie est la science de la morale, mais seulement qu'elle lui est subordonnée... Si l'économie est une science essentiellement morale,

on comprend que Rossi ne l'a pas assez reliée à la morale quand il dit que l'économie doit respecter la morale. Non seulement elle doit la respecter, ...mais pour être catholique elle doit tirer de la morale sa propre existence. L'économie hétérodoxe ne peut avoir de principes fixes de morale ; elle se réduit à enseigner l'art de faire des sous et elle peut bien dire à ses adeptes : « Cet art requiert tels et tels moyens ou licites ou illicites : à vous de les choisir suivant votre conscience ». Une économie de cette espèce devrait se résigner à apprendre tous les moyens de faire des sous, parmi lesquels l'art du faussaire, de l'escroc, de l'assassin a une efficacité de premier ordre à laquelle les usuriers eux-mêmes parviennent à peine. Mais s'il répugne à tout cœur droit d'introduire ces « arts » dans l'économie, il faut reconnaître que la morale et l'économie sont essentiellement inséparables l'une de l'autre ». L'économie est une science subordonnée à la morale, comme l'astronomie est subordonnée aux mathématiques. Elle doit non seulement la respecter, mais y puiser ses principes. C'est précisément ce que fait l'économie catholique. Celle-çi n'est autre que la science et l'art qui consistent à conformer, en matière de richesse, la marche de la société à l'ordre établi par le Créateur. Cette science, on le voit, tire nécessairement de la morale sa propre existence, puisque chacun de ses problèmes se réduit toujours à celui-ci : « Quel est l'ordre voulu par le Créateur quant à l'usage des richesses en tel ou tel cas ? » La série de tous ces problèmes avec les thèses correspondantes constitue pour le catholique la science économique essentiellement inséparable de la morale, comme la politique, la législation et autres sciences subalternes. Celles-ci ne se confondent pas pour autant avec la science principale, car elles ont leur objet spécial (richesses, lois, activité de l'État) ; comme l'astronomie et l'art nautique, tout en dérivant essentiellement des mathématiques, ne sont cependant pas les mathématiques, car ils ont un objet propre auquel ils assignent, en appliquant les mathématiques, des principes et des lois ».

Nous sommes à une époque où la question n'est plus de savoir s'il y aura ou non une législation sociale, mais bien ce que doit être cette législation. Or il est impossible d'établir une notion de prospérité temporelle, abstraction faite de toute conception philosophique ; on ne peut la définir qu'en fonction

de la morale, qui elle-même suppose une métaphysique. Les nécessités de la vie nous condamnent à penser juste, et c'est fort heureux. Dans ses commentaires sur la politique d'Aristote, saint Thomas d'Aquin déclare : « Celui qui veut rechercher... quelle est la meilleure organisation de la cité, doit nécessairement considérer d'abord quelle est la vie la plus digne de l'homme... En effet, si l'on ignore quelle est la meilleure vie pour l'homme, on ignorera quelle est la meilleure forme de la cité, la meilleure forme de la cité étant précisément celle où les hommes pourront, suivant les circonstances, atteindre plus aisément la meilleure vie ». Or l'homme ne vit pas seulement de pain. Le matérialisme s'avère insuffisant pour la satisfaction complète des besoins de notre nature intégrale. « Qui veut faire l'ange fait la bête » : c'est vrai ; mais qui veut faire la bête n'y réussit que trop. Soyons donc pleinement ce que Dieu nous a faits.



Voilà, esquissée à grands traits, la représentation que je me fais de Taparelli. Ma modeste ambition a été de susciter chez d'autres une admiration pour Taparelli semblable à la mienne : les travaux que j'aurai ainsi provoqués, prouveront par le fait même que j'avais raison de signaler l'intérêt prodigieux, le mot n'est presque pas exagéré, qui se dégage de l'étude de Taparelli et son actualité vraiment surprenante. Mon but a été de faire connaître Taparelli et de le rendre plus abordable. Cette monographie doit être une introduction. J'espère qu'en me prenant pour guide, on comprendra facilement Taparelli.

R. JACQUIN.

LES EUDISTES :

Trois siècles d'action doctrinale et spirituelle

La Congrégation de Jésus et Marie, dite des Eudistes, a commémoré, en 1943, le troisième centenaire de sa fondation. En dépit des tristesses et des angoisses de l'heure présente, celui-ci ne pouvait passer inaperçu. A Caen, Paris, Rennes, Versailles, et en d'autres endroits qui bénéficient ou ont bénéficié de l'activité apostolique des fils de saint Jean Eudes, des voix particulièrement autorisées, ont évoqué les souvenirs qui se rattachent à cet anniversaire, et donné les leçons qu'il comporte. Tout autre est notre but, dans les pages qui vont suivre. Reprenant la devise conquérante, donnée à sa Congrégation, par le saint Fondateur : *servire Christo et Ejus Ecclesiæ, au service du Christ et de son Église*, nous nous bornerons à retracer les grandes lignes de ce service, trois fois séculaire, dans le double domaine de la doctrine et de la piété. Ce n'est là qu'un aspect de l'histoire des Eudistes, mais c'est l'aspect qui convient, ici, dans cette revue, dont seule l'étude des mouvements d'idées constitue l'objet précis et limité.

*
* *

La création de la Congrégation de Jésus et Marie, par saint Jean Eudes, le 25 mars 1643, se rattache à tout un ensemble de faits auquel elle s'intègre.

Richelieu vient de mourir ; mais, avant de disparaître, le grand Cardinal, ce génial serviteur de l'Église et de la France, aura goûté la suprême consolation de voir s'amorcer, grâce à lui, le mouvement sauveur, d'où, en pleine application des décrets du saint Concile de Trente, ne tarderait pas à s'accomplir, en notre pays, la double réforme du clergé et du peuple chrétien. Ce mouvement était désormais lancé. Il avait à sa tête une pléiade d'hommes illustres, qui, après avoir été les disciples des mêmes maîtres, Bérulle et Condren, allaient, à leur tour, au sein de ce qu'on désigne aujourd'hui sous le nom d'*École Française*, devenir eux-mêmes des maîtres presti-

gieux, de hardis réalisateurs, dont les fécondes initiatives doteraient bientôt l'Église de France de ses premiers séminaires. On devine que nous voulons parler, ici, de saint Vincent de Paul, de M. Olier, de saint Jean Eudes, qui, tous trois, obéissant aux mêmes influences, *pari gradu*, à la même époque, d'après les mêmes méthodes, après avoir surmonté les mêmes oppositions et les mêmes difficultés, instituèrent les premières maisons de formation sacerdotale.

Pour des motifs qui ne portent en rien atteinte à l'honneur de l'Oratoire, alors dans toute la ferveur de ses origines, saint Jean Eudes, le 25 mars 1643, se sépara de cette société, qui l'a, à jamais, marqué de sa forte et sanctifiante empreinte. Rien n'obligeait cette dernière à se vouer, de façon exclusive, à l'œuvre des séminaires, que le fondateur de la Congrégation de Jésus et Marie imposa comme fin principale à celle-ci ; ce sera même par quoi elle se distinguera de l'Oratoire, dont elle conserverait l'esprit, les fortes traditions sacerdotales et le régime particulier. A chacun sa voie : fidèles à la leur, les fils du cardinal de Bérulle continueraient à servir l'Église, dans la multiplicité des œuvres, qui leur était propre tandis que ceux de saint Jean Eudes la serviraient surtout en lui donnant des prêtres.

Il en devait être ainsi jusqu'à la Révolution. A cette époque, ces derniers dirigeaient treize Grands Séminaires, dont voici la liste, avec la date de fondation de chacun d'eux : Caen (1643), Coutances (1650), Lisieux (1653), Rouen (1658), Evreux (1667), Rennes (1670), Avranches (1693), Dol (1701), Senlis (1704), Domfront (1727), Valognes (1729), Blois (1744), Séez (1744).

A ces treize Grands Séminaires se rattachaient les trois Petits Séminaires de Rennes (1698), Caen (1760), et Lisieux (1763)[1] et les Collèges de Lisieux (1653), Avranches (1693), Domfront (1727), et Valognes (1729).

Trois cures : celles d'Avranches (1693), Dol (1701), Senlis (1704), et deux résidences : Paris (1703), et la Garlière (1743), portaient à 25, répartis dans treize diocèses, les divers établissements de la Congrégation de Jésus et Marie.

Les archives de cette dernière conservent les dossiers d'une intéressante enquête, menée en 1785, par le bienheureux P. Hébert auprès des différents évêques, avec qui, en sa qualité de Supérieur général, il entretenait des rapports administratifs. La conclusion

1. Suivant l'usage du temps, ces Petits Séminaires, très différents de ceux que nous connaissons de nos jours, distribuaient l'enseignement théologique aux aspirants au sacerdoce moins fortunés, et l'enseignement classique aux plus jeunes élèves, à partir de la Quatrième.

en est révélatrice : sur le point d'être emportés par la tourmente révolutionnaire, les Eudistes y sont en quelque sorte cités, de la façon la plus flatteuse et la plus honorable, à l'ordre du jour de l'Église de France, à qui « aucune Congrégation n'est plus utile que la leur », déclare Mgr de Talaru de Chalmazel, évêque de Coutances, tandis que, de son côté, Mgr de Hercé, évêque de Dol, leur rend ce témoignage : « Nous attestons que les Eudistes, chargés de la direction de notre Séminaire, s'y sont toujours conduits de manière à se concilier l'estime, la vénération et l'attachement de notre clergé ; qu'indépendamment du souci qu'ils se donnent pour l'éducation des jeunes ecclésiastiques, ils ne cessent de rendre au diocèse les plus grands services, par les missions qu'ils donnent dans toutes les paroisses de la campagne, où nous avons été témoins nous-mêmes de leur zèle pour l'instruction et le salut des peuples... » Les Eudistes pouvaient disparaître, pour un temps plus ou moins long, leur œuvre leur survivrait.

Ils attendirent, en fait, une trentaine d'années, avant de pouvoir relever les ruines de leur Congrégation pratiquement anéantie par la Révolution. Cette seconde période de leur histoire diffère sensiblement de la première. Sous la poussée des événements, messagers des desseins de Dieu, ils brisent le cadre qui avait été le leur, pendant plus d'un siècle : en France, où ils reparaissent trop tard pour retrouver leurs anciennes œuvres, passées en d'autres mains, ils acceptent toutes les formes de SERVICE qui s'offrent à eux : maisons d'éducation chrétienne, résidences de missionnaires, sanctuaire national de sainte Jeanne d'Arc à Domremy, croisade de prières en faveur de l'armée, dont le siège, à Versailles, ne tardera pas à s'inscrire au premier rang des divers Foyers du Soldat de toute la France, aumôneries, paroisses, sans oublier quelques essais, dont l'un très heureux, de reprise de la direction de Grands Séminaires. Mais c'est surtout à l'étranger qu'ils reviendront à ce qui n'a jamais cessé d'être pour eux, *l'œuvre des œuvres* : l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud où ils possèdent actuellement de florissantes provinces, leur ont ouvert de multiples débouchés, et, en Colombie, au Vénézuela, au Panama, au Mexique, à Saint-Domingue, au Canada, nombreux sont les prêtres qui leur doivent le bienfait de leur formation sacerdotale...

*
* *

Ce coup d'œil rapide sur l'évolution historique de la Congrégation de Jésus et Marie s'imposait : on n'eût pu, sans lui, mesurer l'importance du service dont, pendant trois siècles, elle s'est acquittée envers Jésus-Christ et envers son Église.

Ce service, en effet, doit être envisagé, d'une part, en fonction de ces légions de prêtres qui, dans le double domaine de la doctrine et de la piété, ont été soumis à son influence ; et, d'autre part, de la portion du peuple chrétien de France et des deux Amériques, dont ces mêmes prêtres sont devenus les pasteurs et les docteurs, et sur laquelle, par eux, cette même influence s'est exercée.

Directeurs et professeurs de Séminaires, les Eudistes ne semblent guère avoir été ce que l'on pourrait appeler des théologiens de profession. Ils ont peu écrit ; et, chez eux, la pensée s'est, de préférence, transformée en action. Les ouvrages du saint Fondateur — dont ce qui nous reste constitue un bel ensemble de douze volumes in-octavo — sont avant tout ordonnés à la pratique[1]. Saint Jean Eudes est un vulgarisateur, qui a monnayé l'or du plus pur bérullisme, en spiritualité, et, dans les autres matières qu'il a abordées, les données traditionnelles communément reçues à son époque. Chez lui, le missionnaire est inséparable de l'écrivain : celui-ci poursuivant et prolongeant l'activité apostolique de celui-là. Les ouvrages, sortis de la plume de ses fils, portent la même marque et obéissent aux mêmes préoccupations. En voici la liste à peu près complète. Au XVIIIe siècle, le *Compendium Historiæ Ecclesiasticæ* et une *Introductio ad sacram scripturam* du P. Costil († 1749) ; *La Conduite du Confesseur dans le tribunal de la Pénitence ; La Conduite des Ames ; les diverses méthodes utiles aux ecclésiastiques ;* un *Catéchisme pour les Ordinands ;* une *Introduction à l'amour de Dieu ;* une *Pratique de la préparation et de l'action de grâces ;* une *Instruction familière touchant les Missions ; le Sacrement de l'Eucharistie ; Règlement de vie pour un prêtre*, du P. Daon († 1749). *Les devoirs ecclésiastiques*, du P. Sevoy († 1765) ; une *Dissertation sur l'usure*, du P. M. Lefèvre († 1775) et les *Conférences contre les Ennemis de la Religion*, du P. Le Beurrier († 1702). Au XIXe siècle, absorbés presque complètement par l'œuvre des collèges, les Eudistes se cantonnent, de préférence, dans des travaux d'ordre scientifique, littéraire, historique, voire philosophique. Leur contribution aux études purement ecclésiastiques a été plutôt restreinte. Il convient cependant de mentionner ici les ouvrages du P. Le Doré, relatifs à la question du Sacré-Cœur ; ceux, plus au point, et faisant autorité, en raison de leur valeur théologique, du R. P. Lebrun : *Le B. Jean Eudes et le culte public au*

1. *Le Royaume de Jésus ; Les Règles et Constitutions* de la Congrégation de Jésus et de Marie ; *Le Manuel de Piété ; Les Offices propres* à sa Congrégation ; *Les Constitutions* de l'Ordre de N.-D. de Charité ; *L'Exercice de piété ; Le Catéchisme de la Mission ; Le Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême ; Le Bon Confesseur ; Le Prédicateur apostolique ; Le Mémorial de la Vie ecclésiastique ; La Dévotion au Cœur de Marie ; L'Enfance admirable ; Le Cœur admirable.*

Cœur de Jésus, la Dévotion au Cœur de Marie, la Spiritualité de Saint Jean Eudes ; le petit chef-d'œuvre de théologie mystique du R. P. Lamballe : *la Contemplation mystique ;* les quatre volumes de la *Vie du Vénérable Jean Eudes*, par le R. P. Boulay : « ...près de trois mille pages, a dit un juge difficile, que nul bon esprit ne s'avisera de trouver trop longues et qui font honneur soit à la formation littéraire, soit à la critique des Eudistes contemporains[1] »; le *Saint Jean Eudes* et la *Sainte Marie-Euphrasie Pelletier*, de l'auteur de cet article ; la magistrale biographie du R. P. Le Doré, par le P. Rovolt.

Si les Eudistes ont peu écrit, par contre, ils ont déployé, dans la lutte pour la défense de la doctrine catholique ou le triomphe des droits de l'Église, une vaillance et une ténacité auxquelles il convient de rendre hommage. On peut, en toute vérité, leur appliquer le mot d'Ernest Hello : « Quand on doit savoir où l'amour doit aller, il faut regarder de quel côté frappe la haine. Pendant trois siècles, la haine n'a cessé de frapper de leur côté ».

Déjà, du vivant de leur fondateur, ils sont en butte aux attaques passionnées des Jansénistes, qui voient en eux d'irréductibles ennemis. La mort de saint Jean Eudes ne met point fin à ces attaques, qui, à la moindre occasion, redoublent d'intensité. On écrirait des chapitres, tristement intéressants, rien qu'à raconter les démêlés, parfois tragiques, qui, à Caen, mirent aux prises le Jansénisant Mgr de Lorraine et les directeurs de son Séminaire diocésain ; ceux dont le Séminaire d'Avranches fut le théâtre, sous l'épiscopat des deux successeurs immédiats de Mgr Huet, tous deux entièrement dominés par leur vicaire général, M. Gaultier, janséniste sournois et sectaire ; ceux qui provoquèrent la rupture entre les Eudistes et la paroisse de Saint-Josse. Ce sont tous leurs séminaires qu'il nous faudrait passer en revue : tous nous apparaîtraient, s'il fallait en croire les fielleuses « Nouvelles Ecclésiastiques », l'organe attitré de la secte, comme « des foyers de schisme », et leurs directeurs eux-mêmes, comme des gens « qui fomentent le schisme par leurs conseils et par la voie de la confession » : accusations des plus honorables, quand on sait de qui elles émanent.

La Révolution, elle, les rangea parmi les pires ennemis du peuple, et pour ce motif, n'eut de cesse qu'elle ne les eût anéantis. Mais, avant de disparaître, emportés, comme tous les ordres religieux par le flot dévastateur qui ravagea la France, à cette époque, ils luttèrent jusqu'au bout, avec une insigne fidélité, pour la cause sacrée, entre toutes, de la liberté de l'Église. Chacune de leurs maisons

1. H. Bremond : *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. III, p. 585.

se transforma en bastion de l'orthodoxie. Ce fut l'un d'eux, le bienheureux P. Hébert, Supérieur général, de fait, de leur Congrégation, qui, par son heureuse action sur le roi Louis XVI, dont il était le confesseur, amena l'infortuné monarque à opposer un inflexible *veto* aux lois attentatoires aux droits de la religion ; un autre, le bienheureux P. Lefranc, se distingua par la vaillance avec laquelle il se lança dans la lutte contre les Sociétés secrètes, dont il dévoila les odieux desseins, dans toute une série de publications aux titres retentissants : *Lettres à un Maître Maçon ; Le Voile levé ; La Conjuration contre la Religion catholique.* Que de faits, de même genre, nous pourrions évoquer ici, qui nous montreraient les fils de saint Jean Eudes, aux prises avec le naturalisme en révolte contre toute autorité divine et humaine, jusqu'au jour où ils furent appelés à l'honneur de donner à l'Église la preuve suprême de leur filial dévouement, en lui sacrifiant leur vie.

Ce sort enviable fut réservé à huit d'entre eux : les BB. François-Louis Hébert, supérieur général et confesseur du roi, Claude Pottier, supérieur du Séminaire de Rouen, François Lefranc, supérieur du Séminaire de Coutances, Charles Bérault du Pérou ; les PP. Charles Ancel et Julien Gaillard, morts tous deux pour la foi, le premier sur la frégate *Les Deux Associés*, de sinistre mémoire, le second à Cayenne, où il avait été déporté ; les PP. Jean Cordellier et Charles Jourdan, qui ne survécurent pas aux mauvais traitements dont ils avaient été l'objet, l'un, à la prison de Rennes, l'autre en celle de Rambouillet. Qu'il nous soit permis d'inscrire, au même glorieux martyrologe, les quarante-cinq victimes du massacre des Carmes, qui se rattachent aux Eudistes, soit comme anciens élèves de leurs séminaires de Bretagne et de Normandie, soit comme pensionnaires de leur maison à Paris, et les onze confesseurs de la foi, du diocèse de Rennes, anciens élèves eux aussi du séminaire de cette ville ou de Dol.

La tourmente révolutionnaire est à peine apaisée ; la Congrégation de Jésus et Marie, elle, en est encore à se reconstituer péniblement, que la voici de nouveau sur la brèche, pour la défense de la doctrine catholique, menacée, cette fois, par des erreurs d'autant plus pernicieuses qu'elles sont soutenues par un homme de génie se posant en défenseur de la foi. Il s'agit du fidéisme de la Mennais, à la condamnation duquel le P. Louis de la Morinière prit une part décisive. Ce nouveau service rendu à l'Église coûta cher aux Eudistes qui encoururent, de ce chef, l'animosité de Mgr de Lesquen, archevêque de Rennes, gagné à la cause mennaisienne. Il en résulta pour eux de fâcheuses conséquences, dont la plus sérieuse fut leur éviction définitive du Grand Séminaire de Rennes.

Est-il besoin de rappeler leur courageuse attitude lors de la persécution combiste ? A lui seul, le nom du P. Le Doré, qui était alors leur supérieur général, est évocateur de toute une douloureuse période de l'histoire de l'Église de France, au cours de laquelle s'accumulèrent des ruines, en apparence irréparables : expulsion brutale des religieux et des religieuses, séparation de l'Église et de l'État, avec toutes les spolations sacrilèges et le brigandage légal qu'elle entraînait. Dans cette lutte inégale pour le droit à la vie des Congrégations religieuses et l'honneur de la liberté et de l'Église, le P. Le Doré joua un rôle de tout premier plan. S'il ne put conjurer la défaite de la cause sacrée qu'il défendit avec un magnifique talent et une héroïque ténacité, au moins en sauva-t-il l'honneur, et, en prévenant les lâches abandons, dont certain libéralisme, mal inspiré, eut trop volontiers pris son parti, il prépara et assuma les revanches de l'avenir.

*
* *

Nettement dessinée sur le plan doctrinal, l'action de la Congrégation de Jésus et Marie, durant ses trois siècles d'existence, ne l'est pas moins sur celui de la piété, où, par sa spiritualité et ses dévotions, elle n'a cessé d'exercer une heureuse et profonde influence.

L'importance donnée aux études de spiritualité est l'une des notes caractéristiques de l'époque contemporaine. Jamais, peut-être, l'attention du grand public n'a été orientée vers celle-ci, comme elle l'est de nos jours. On s'intéresse à l'histoire de la spiritualité ; on s'attache à faire, à chacune de ses Écoles, la place qui lui revient dans le mouvement des idées. Même des discussions passionnées, tournant parfois à la polémique, se sont engagées, d'où a jailli une plus grande lumière, dont les âmes pieuses recueillent le bénéfice. Le temps des monopoles est à jamais révolu : chacun peut aller à Dieu, par la route qui lui convient, usant en toute liberté des méthodes qui s'adaptent le mieux à son tempérament propre ou à celui du groupe religieux auquel il appartient.

Le bouillonnement des idées qui s'est ainsi manifesté dans le domaine de la spiritualité, a été tout particulièrement favorable à l'École française du XVIIe siècle. Celle-ci jouit désormais d'un prestige et d'une autorité que trois siècles d'expérience ont consacrés et que de récents travaux ont remis en pleine lumière. C'est à elle que se rattache saint Jean Eudes. De disciple, il y est passé maître. Sans toucher à l'essentiel de la doctrine de Bérulle et de Condren, qui l'ont à jamais marquée de leur empreinte, il a su s'assimiler cette dernière, la faire sienne, la vulgariser d'une façon très personnelle. Nous n'en voulons d'autre preuve que le livre, qui reste son maître

livre, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, duquel nous dirions volontiers qu'on y entend toute l'École française, au moins en ce qui concerne la façon de concevoir la vie chrétienne et de la vivre. En voici le principe fondamental, formulé avec cette limpidité que Bremond, qui n'aimait pas notre saint, s'est plu à souligner : « Jésus, Fils de l'homme, Roi des hommes et des anges, n'étant pas seulement notre Dieu, notre Sauveur et notre souverain Seigneur, mais même étant notre chef, et NOUS *étant ses membres et son corps*, comme parle saint Paul, *os de ses os et chair de sa chair*, et par conséquent étant unis avec lui de l'union la plus intime qui puisse être, telle qu'est celle des membres avec leur chef ; mais avec lui spirituellement par la foi et par la grâce qu'il nous a donnée au saint Baptême ; unis avec lui corporellement par l'union de son très saint corps avec le nôtre en la sainte Eucharistie, il s'ensuit de là nécessairement que, comme les membres sont animés de l'esprit de leur chef et vivant de sa vie, aussi nous devons être animés de l'esprit de Jésus, vivre de sa vie, marcher dans ses voies, être revêtus de ses sentiments et inclinations, faire toutes nos actions dans les dispositions et intentions avec lesquelles il faisait les siennes ; en un mot continuer et accomplir la vie, la religion et la dévotion qu'il a exercée sur la terre. »

Outre ce principe fondamental, dont le rappel incessant et la constante application constituent la trame de ce chef-d'œuvre de vulgarisation doctrinale, on y retrouverait sans peine les traits caractéristiques de la spiritualité de l'École française, exploitant de préférence les richesses du dogme plutôt que les considérations morales ; accordant le primat à la grâce sur la volonté ; très pessimiste en face de la nature ; d'un optimisme débordant et joyeusement confiant quand elle exalte l'œuvre et l'action de la grâce...

Or, *Le Royaume de Jésus*, manuel de spiritualité, par excellence, de la Congrégation de Jésus et Marie, a connu, pendant tout le XVIII[e] siècle, une popularité dont témoignent ses multiples éditions[1] ; séminaires et groupements religieux, relevant des Eudistes, y trouvaient un aliment à leur piété. De nos jours, il n'a rien perdu de son actualité. On a dit de ce courant d'idées, qui entraîne les âmes vers une plus parfaite intelligence de leur incorporation au Christ, qu'il était la réponse du christianisme intégral au laïcisme intégral contemporain. Peu d'ouvrages de spiritualité sont plus

1. En voici le relevé : Caen 1637 ; Rouen (avant 1642) ; Caen 1642 ; Paris 1643 ; Caen 1644 ; Paris 1645 ; Rouen 1647 ; Caen 1647, 1648 ; Rouen 1650 ; Lyon 1656 ; Rouen 1665 ; Caen 1666 ; Paris 1670, 1695 ; Lyon (sans date) ; Mons (date inconnue) ; Rennes 1869 ; Paris 1884 ; Vannes 1905 ; Paris 1924 ; Montréal 1930 ; Paris, 1931.

aptes que celui de saint Jean Eudes, pour peu qu'on sache le vivre, à nous faire prendre conscience des relations vitales qui nous unissent au Christ, et à procurer à ces relations leur plein épanouissement : « Cette doctrine (de saint Paul sur la vie en Jésus-Christ, le chef du corps mystique) que saint Augustin et saint Thomas avaient si bien traitée dans leurs œuvres, a écrit le P. de Jaegher, S. J., dans son remarquable opuscule sur « *La Vie d'Identification au Christ Jésus* », saint Jean Eudes en a fait, plus que tout autre, croyons-nous, le centre de sa sublime spiritualité... Et nous ne pourrions souhaiter rien de mieux que de voir la spiritualité eudiste se propager partout, et le beau livre du *Royaume de Jésus* se trouver entre toutes les mains[1]. »

Sur cette spiritualité, si christocentrique, s'est en réalité greffée la grande dévotion contemporaine aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. Nul n'ignore désormais combien étroitement le nom de saint Jean Eudes est mêlé aux origines mêmes de cette dévotion, qui, au moins en ce qui concerne le Cœur de Jésus, en passant par Paray-le-Monial, a gagné le monde entier. Voici comment Rome s'est exprimée, à ce sujet, dans la Bulle de canonisation du grand missionnaire : « Ce qui met le comble aux services que Jean rendit à l'Église, c'est que brûlant lui-même d'un amour extraordinaire pour les Sacrés Cœurs, il pensa le PREMIER, non sans une inspiration divine, à leur rendre un culte public. De cette dévotion si suave, il doit être regardé comme le *Père*, car, dès l'institution de sa Congrégation de prêtres, il eut soin de faire célébrer par ses fils la solennité de ces Sacrés Cœurs ; comme le *Docteur*, car il composa en leur honneur des offices et une messe propres ; enfin comme l'APOTRE, car il fit tous ses efforts pour répandre en tous lieux une dévotion si salutaire. »

On aura remarqué les termes employés par le Souverain Pontife : « Ce qui met le comble aux services que Jean rendit à l'Église ». C'est dire que sa mission d'apôtre des Sacrés Cœurs est, pour saint Jean Eudes, en même temps que le plus beau fleuron de sa couronne, un éminent service rendu par lui à la Sainte Église. Il semble bien que, sur ce point, l'accord soit réalisé, et l'ère des polémiques à jamais close, témoin ce jugement de l'un de nos meilleurs écrivains ecclésiastiques contemporains, M. l'abbé Cristiani :

« Ceux qui ont étudié ou enseigné la théologie, autour de 1900, se rappellent combien peu encore se trouvait alors éclaircie la participation de Jean Eudes au développement du culte public au Sacré Cœur. Une injustice historique a été, depuis trente ans, réparée. Si quelques discussions se poursuivent — et c'était sans doute iné-

1. P. DE JAEGHER : *op. cit.*, pp. 92-93

vitable — il nous semble que le moment est venu de réaliser l'accord de tous les bons esprits sur quelques points bien assurés : 1° Le culte du Sacré Cœur n'a pour fondement ni les initiatives de tel ou tel prédicateur ou chef de congrégation, ni les révélations de telle ou telle pieuse moniale ; — 2° Il ne peut être accepté par l'Église que dans la mesure où il se rattache aux vérités révélées dont elle a le dépôt intangible ; — 3° L'action de saint Jean Eudes, d'une part, et celle de sainte Marguerite-Marie, d'autre part, ont été voulues par la Providence pour promouvoir le culte public du Sacré Cœur, mais à titre de simple cause occasionnelle ; — 4° Cela n'empêche nullement leur gloire d'être très grande. Elle l'est même assez pour pouvoir être partagée entre l'un et l'autre ; — 5° La priorité historique appartient sans conteste à saint Jean Eudes. Les dates sont des chiffres. On ne saurait les récuser et personne n'y songe plus. L'Église, du reste, s'est prononcée en conférant à saint Jean Eudes les titres magnifiques accolés désormais à son nom par ses pieux biographes : « Père, docteur et apôtre du culte liturgique des Sacrés Cœurs » ; — 6° Quant aux nuances qui peuvent séparer le culte du Sacré Cœur dans saint Jean Eudes et chez sainte Marguerite-Marie, elles ne sont pas de nature à établir une différence d'espèce. C'est bien le même culte de part et d'autre. Rien de plus aisé pour les fidèles que d'en fondre les aspects distincts dans une harmonie d'ensemble. La dévotion au Sacré Cœur est assez souple pour se prêter à ces interprétations à peine variées. Il semble que la notion à approfondir désormais serait celle de *Cœur*, au sens évangélique. On y trouverait des richesses insondables, croyons-nous ; — 7° La part de Marie des Vallées dans les initiatives de saint Jean Eudes semble impossible à préciser. Il n'y a pas beaucoup de probabilité pour qu'elle ait été prépondérante. Il convient donc de rendre à saint Jean Eudes toute la gloire qui lui revient, sans en rien retrancher[1] ».

De toute évidence, le saint avait conscience de la mission dont le ciel l'avait investi ; et celle-ci n'était pas destinée à prendre fin avec sa vie. Qu'on relève, à cet égard, ce passage significatif de son testament : passage qu'il conviendrait de rapprocher de textes similaires de sainte Marguerite-Marie : « De toute l'étendue de ma volonté, je me donne à l'amour incompréhensible, par lequel mon Jésus et ma toute bonne Mère m'ont donné leur très aimable Cœur d'une manière spéciale, et, en union de ce même amour, je donne ce Cœur comme une chose qui est à moi, et dont je puisse disposer pour la gloire de mon Dieu ; je le donne, dis-je, à la petite Congrégation de Jésus et Marie... » Les fils du saint apôtre tinrent à honneur de

1. *Revue d'Histoire de l'Église de France*, nos d'octobre-décembre 1937, pp. 251-252.

continuer l'apostolat de leur fondateur. La dévotion aux Sacrés Cœurs trouva, en chacun de leurs Séminaires, un ardent foyer de rayonnement. Leur influence, sur ce point, s'étendit à toute la région de l'Ouest, par les générations de prêtres qui leur durent leur formation sacerdotale, par les missions qu'ils ne cessèrent d'y donner, par les confréries qu'ils y établirent, et par les nombreuses congrégations diocésaines qui se rattachent à eux. Aussi n'est-il pas surprenant que cette même région soit devenue la terre d'élection des Sacrés Cœurs, et qu'aux jours de l'épreuve on y souffrit, on y lutta, on y mourut, portant sur sa poitrine l'image de ces divins Cœurs.

Faut-il rappeler encore que le B. Père Hébert fut l'inspirateur du vœu célèbre dans lequel l'infortuné Louis XVI, en sa prison du Temple, confia sa personne, sa famille, son royaume au Cœur de Jésus, alors son unique refuge et sa suprême espérance ? Plus près de nous, par les différentes pétitions qu'ils ont lancées à travers le monde catholique, les PP. Le Doré, Lucas, Jehanno, tous trois successeurs de saint Jean Eudes, comme le B. Père Hébert, n'ont-ils pas frayé la voie à ce grand acte, d'une incalculable portée, par lequel, tout récemment, le Souverain Pontife consacrait l'univers entier au Cœur Immaculé de Marie. Cet ensemble de faits nous montre les Eudistes, à toutes les époques de leur histoire, fidèles à la pensée de leur fondateur, et jaloux d'exploiter le riche héritage spirituel qu'il leur a légué.

* *

En une de ces phrases hésitantes, qui lui sont coutumières, et dont le balbutiement témoigne de l'impuissance de sa plume à bien rendre sa pensée, Péguy célèbre « la singulière beauté, la beauté non encore obtenue... la singulière grandeur aux yeux de Dieu » de ce qu'il appelle « nos fidélités chrétiennes », lesquelles « seules dans tout un monde, debout dans toute une mer, intactes, entières, jamais, nullement entamées, finissent par faire, par constituer, par élever un beau monument à la face de Dieu.

A la gloire de Dieu[1]. »

Quel beau monument, également à la gloire de Dieu, que celui dont nous venons d'esquisser les contours, et que, par un service trois fois séculaire, du Christ et de son Église, la Congrégation de Jésus et Marie a érigé.

Il convenait, en cette année jubilaire pour la famille religieuse de saint Jean Eudes, d'attirer sur celui-ci l'attention reconnaissante du clergé et des catholiques de France, qui, en union avec ceux qui en ont été les bons ouvriers, tiendront à bénir le ciel pour toute la lumière et toute la chaleur que les âmes y ont puisées.

Em. Georges, C. J. M.

1. Charles Péguy : *Souvenirs*, p. 114.

LOUIS VIERNE

et la fonction de l'organiste

L'Association des Amis de l'Orgue a publié, voici quelques années, un bien touchant « Hommage à Louis Vierne », comprenant d'importants souvenirs écrits par le grand organiste, et de nombreux témoignages apportés sur sa personne et sur son œuvre par des élèves, amis ou admirateurs.

Les Éditions *Albin Michel* nous présentent maintenant un ouvrage intitulé *Louis Vierne, la vie et l'œuvre*, par Bernard Gavoty (prix : 42 fr.). Il est établi d'après des mémoires inédits, que l'on n'a pas voulu livrer tels quels au public, parce qu'ils contiennent des jugements parfois sévères — ce qui, hélas ! ne veut pas dire injustes — sur certaines personnalités encore en vie. M. Gavoty fait de ces mémoires de fréquents et importantes citations. La carrière de Vierne est ainsi retracée tout entière, en partie par lui-même, et de la manière la plus vivante qui soit. A ce récit sont adjoints beaucoup de pensées de l'artiste sur son art, et des fragments de ses conversations bien dignes d'être rapportés, ainsi que le catalogue complet de ses œuvres.

L'auteur du livre a été l'élève de Vierne pendant cinq ans, de 1929 à 1934. Il ne l'a donc connu que dans la dernière partie de sa vie et peu de temps, en somme. Mais des relations de sincère affection s'étaient établies entre son maître et lui, et il a su le pénétrer et l'apprécier. D'autre part, on se rend bien compte que la confiance régnait entre eux, et que Vierne livrait volontiers sa pensée à son élève. Celui-ci ne parle de lui qu'avec un ton de respect et d'admiration édifiant. Le contenu comme la forme font tous deux du livre une lecture particulièrement attachante.

*
* *

C'est qu'aussi bien Vierne a été de ces artistes sans cesse malmenés par la destinée, et qui n'ont trouvé que dans leur art, servi et aimé de tout leur cœur, la force de vivre. Malgré toutes les difficultés imaginables, il a pu nous laisser une œuvre très importante de compositeur, et le souvenir d'une incomparable carrière d'organiste.

Né et élevé dans une atmosphère familiale de choix, chaude pour le cœur et raffinée pour l'esprit, Vierne se montra très précocement doué... mais dès sa première enfance, l'infirmité de sa vue s'avérait. Elle fut une épreuve de tous les instants de son existence, contre laquelle il lui fallut mener une lutte sans cesse renouvelée, et sur laquelle il remporta sans cesse de difficiles victoires.

Après avoir travaillé d'abord le piano et le violon, il eut la révélation de la splendeur de l'orgue en entendant César Franck dont il devait plus tard devenir l'élève. De 1881 à 1890, il s'instruisit aux Jeunes Aveugles, à l'aide du Braille, et très complètement pourtant, car sa volonté d'arriver était tenace. Puis il entra au Conservatoire, où l'appelait Franck ; mais celui-ci mourut presque aussitôt, et Vierne resta jusqu'en 1898 comme élève de Widor. A l'entendre, c'est surtout de Franck qu'il apprit l'improvisation et la musique ; de Widor la technique et l'exécution. Il devint le remplaçant attitré de son maître, puis ensuite celui de Guilmant ; mais jamais on ne le nomma titulaire de la classe, par suite de cabales, dont il fut victime sans y avoir été mêlé. En revanche, il succéda à Guilmant à la tête du cours supérieur d'orgue de la *Schola Cantorum*, en 1911. Il resta à ce poste, à nos côtés, jusqu'au moment de la fondation de l'École César Franck, où il nous suivit, et où sa fidélité ne se démentit pas jusqu'à sa dernière heure.

Depuis 1900, à la suite d'un concours, il occupait le poste éminent d'organiste du grand orgue de Notre-Dame de Paris.

Cette vie si bien remplie d'exécutant, de compositeur et de professeur dans la capitale, fut encore jalonnée par d'innombrables tournées de récitals dans les villes de province et de l'étranger, notamment en Amérique, où il fit rayonner plu-

sieurs fois le prestige de la France. Dans tous ces voyages, où il connut des triomphes, il acquit une célébrité mondiale.

Et son activité ne devait cesser qu'avec la dernière pulsation de son cœur, puisque c'est sur le champ de bataille même que la mort devait venir le prendre, au cours du dernier récital qu'il donna à l'orgue de Notre-Dame, en 1937.

La vie de Vierne fut, au sens ordinaire du mot, très malheureuse ; c'est-à-dire qu'elle fut parsemée d'événements défavorables, de circonstances pénibles, de tristesses, de catastrophes. Lui qui ne rêvait que d'art pur et de paix, connut des traverses sans nombre, et des bouleversements continuels. Sa santé fut une épreuve incessante : l'état précaire de ses yeux plus qu'aux trois quarts aveugles, une jambe cassée, une fièvre typhoïde qui faillit l'emporter, sans parler des maladies de ses dernières années ; la perte successive de tous les siens, et de beaucoup d'amis très chers ; les secousses d'une vie sentimentale fort tourmentée ; les injustices et les avanies subies (jusqu'après sa mort, puisque son testament artistique ne devait pas être respecté, et qu'il en avait le pressentiment) — voilà de quoi briser une âme moins bien trempée. Mais sa foi en son art, ses enthousiasmes, les joies qu'il y trouvait, sa jeunesse de cœur le sauvèrent. Il sut toujours rebondir, aussi bien moralement que physiquement, et c'est toujours avec un sourire enjoué qu'il s'adressait à ses disciples et à ses amis.

Car cette ardeur, cet entrain, qui ne laissaient pas deviner ses peines intérieures, le rendaient infiniment sympathique, et il compta de nombreux amis parmi les plus grands artistes. Des visiteurs notoires se rendaient à sa tribune de Notre-Dame, et même d'assez imprévus, comme Georges Clemenceau ou Jean Jaurès... Partout, ses interlocuteurs étaient charmés, en dehors du prestige de son talent, par sa conversation pleine de finesse, d'aisance et de pittoresque.

Sa jeunesse s'était déroulée dans une ambiance très favorable au développement d'un esprit de musicien. Après une stagnation prolongée et une décadence certaine de notre art national pendant une centaine d'années, le renouveau depuis 1871 était magnifique. Il semblait qu'après nos malheurs, tout aspirait à renaître. Saint-Saëns, Bizet, Fauré, Chabrier, Dukas, et surtout Franck et ses élèves, d'Indy,

Chausson, Duparc et tant d'autres rendaient à la France musicale son ancienne grandeur, perdue depuis le temps de Rameau. C'était alors une floraison de talents et même de génies, une effervescence, un fourmillement d'idées vraiment exceptionnels. Vierne, fort épris de nouveauté et de hardiesse, mais amoureux du beau avant tout, avait tout ce qu'il fallait pour se faire sa place dans ces milieux où s'élaborait l'école moderne. M. Gavoty le présente comme un romantique attardé et forcené. Oui, par certains côtés : par le besoin de musicaliser ses propres sentiments, par l'abondance primesautière de son inspiration, par le désir d'émouvoir. Mais, en même temps, son goût, son intelligence fine et précise, son amour de l'ordre, son attachement aux formes traditionnelles, qu'il a toujours respectées dans sa musique, dénotent chez lui d'indéniables attaches classiques.

Au fond, c'était un être plein de contradictions, ce qui n'a rien d'étonnant, étant données sa vivacité et son impétuosité. Toutefois ces contradictions mêmes ne faisaient que rendre sa nature plus riche et son caractère plus intéressant.

*
* *

La liste des compositions de Vierne est fort importante. Il a écrit six symphonies, et de très nombreuses pièces de différents styles pour son instrument. Mais son activité créatrice a été bien loin de se limiter à cela. Il nous a laissé beaucoup de musique vocale, avec accompagnement d'orchestre, de piano ou d'orgue ; une symphonie et une suite pour orchestre ; une importante production de musique de chambre, ainsi que des morceaux pour piano et pour un grand nombre d'instruments différents. Voilà plus qu'il n'en fallait pour occuper une vie bien remplie, — surtout si l'on tient compte de ce que l'écriture pouvait comporter pour lui de difficultés matérielles, dans l'état de sa vue.

Et cependant la composition ne représentait que le tiers de sa vie d'artiste, puisque, par ailleurs, il fut l'exécutant et l'improvisateur que l'on sait, et que l'enseignement absorbait par surcroît le plus grand nombre de ses heures.

Cet enseignement, très strict et très sérieux, en même temps que très largement donné ; adouci par la bienveillance, et

pimenté d'une verve étincelante, a laissé un souvenir ineffaçable chez tous ceux qui l'ont reçu. Vierne savait toujours intéresser et communiquer l'enthousiasme. S'il était bon et indulgent, s'il ne se fâchait pas trop en face des déficiences involontaires, par contre il était féroce quand il s'agissait d'une faute de goût ; et cette sévérité était précieuse pour la formation du style.

Son amabilité, sa simplicité étaient exquises, et il était une preuve vivante que l'on peut prendre de l'influence autrement que par l'esbrouffe, le « m'as-tu-vuisme », dont il était l'antipode. C'est par sa seule valeur qu'il s'imposait, par la justesse et la hauteur de ses observations, en même temps que par son exemple si convaincant.

Il a enseigné l'orgue à la *Schola Cantorum*, puis à l'école César-Franck pendant 26 ans. C'est là que j'ai pu l'apprécier. Aussi suis-je en mesure d'affirmer le bien-fondé de tout ce que dit de ce magistral enseignement M. Gavoty, qui cependant ne s'est instruit auprès de lui, nous dit-il, qu'en leçons particulières, mais le dépeint exactement tel que nous l'avons toujours connu. N'ayant pas fréquenté chez nous, l'auteur ne parle que peu de la classe que Vierne y dirigeait, et c'est une lacune. En effet, des organistes de grand talent en sont sortis, et je citerai, un peu au hasard, quelques noms, dont certains sont bien connus à l'heure actuelle dans le monde des musiciens et des mélomanes : Maurice Sergent, Édouard Souberbielle, Henri Gagnebin, directeur du Conservatoire de Genève, le chanoine Fauchard, l'abbé C. Jacquemin, Pierre Auvray, Ph. de Brémond d'Ars, René Malherbe, Jean Bouvard, Jean Fellot ; Mlles Noélie Pierront, Paule Piédelièvre, G. de la Salle, L. Neymarck, E. Brodu, Mme Rigaux-Formisyn, etc... une belle théorie de disciples, qui font honneur au maître, et lui gardent une reconnaissance émue.

Composition, exécution, enseignement : création, réalisation et prolongation de l'action ! Telle est l'œuvre triple et une à la fois de Louis Vierne, personnalité attachante entre toutes, que l'on aime à mieux connaître, car elle reste comme un modèle de foi, de courage, de charité, et a trouvé le moyen de remplir sa tâche au milieu des pires épreuves.

*
* *

A son propos, se présente cette mystérieuse question de *l'organiste aveugle* en face de ses claviers, registres, pédales, combinaisons si complexes, et qui exigent, semblerait-il, une vue plus sûre que n'importe quelle autre technique. Pourquoi rencontre-t-on beaucoup plus d'aveugles parmi les organistes que chez les pianistes ou les violonistes ; et comment est-ce possible ?

Tout au plus peut-on dire que le répertoire de l'instrument demande, en général, moins de déplacements de mains que celui du piano et du violon, et que son toucher spécial, le plus souvent lié, n'exige pas au même degré le concours des yeux. Quoi qu'il en soit de cet argument, l'action d'un aveugle sur un mécanisme aussi difficile à manier, et dont tous les modèles sont plus ou moins différents, apparaît comme un incroyable tour de force. Ce prodige, Vierne l'accomplissait en se jouant du fond de sa nuit. En retour, puisse Dieu l'avoir maintenant placé en pleine lumière !

*
* *

Le rôle de l'organiste à sa tribune est l'un des plus beaux qui puissent être dévolus à un homme. Tout artiste, quel qu'il soit, quel que soit son moyen d'expression, a une mission à remplir, et qui lui vient de Dieu, puisqu'elle fait de lui un apôtre de la Beauté, aspect le plus harmonieux du divin. Mais en aucun autre cas, cette mission n'est aussi sublime que pour ceux qui, comme l'organiste, participent à la fonction liturgique. Leur art se subordonne à cette fonction. Il y perd sans doute beaucoup de cette liberté, à laquelle nous avons la faiblesse d'être si attachés ! Mais il y gagne une noblesse, une dignité, une vertu surnaturelles. Prendre part au service de Dieu, n'est-ce pas le plus bel emploi d'un art, qui n'est qu'un reflet inspiré de la souveraine beauté ? Évidemment l'artiste, à sa tribune, n'est ni chez lui, ni au concert. Il est chez son Dieu. Il faut qu'il s'oublie lui-même. A l'office, il ne lui est pas souvent donné de jouer de grands morceaux réservés aux « sorties », ou aux « casuels » (Et il serait même

désirable qu'on lui en refusât l'occasion plus encore qu'on ne le fait, de manière que les chants rituels soient exécutés dans leur pleine intégrité !). Aux grand'messes, il ne peut donc que « s'intercaler » assez brièvement. En revanche, il lui est loisible de se dédommager pendant les messes basses avec orgue, quand elles sont autorisées. Mais quelles précautions cela n'impose-t-il pas quant au répertoire !

« L'orgue », disait Vierne, « a pour caractère essentiel la grandeur. Il ne saurait être pittoresque qu'accidentellement. » Vierne a d'ailleurs écrit des pièces d'orgue pittoresques ; mais hâtons-nous d'ajouter qu'il ne les destinait qu'au concert. A l'église, la dignité est de rigueur, et l'orgue y doit être comme une réplique du chant grégorien liturgique, qui jamais ne se compromet à évoquer la passion humaine.

Dans les écoles musicales d'Amérique, on distingue deux branches nettement tranchées quant à l'enseignement de cet instrument : l'orgue d'église et l'orgue de cinéma. Celui-ci est une ressource tout indiquée pour les exécutants dont le talent trop profane ne peut s'assujettir aux exigences du service religieux...

Que de qualités sont nécessaires à un bon organiste ! Il doit d'abord, c'est évident, posséder la complète maîtrise d'un instrument qui est tout un monde à lui seul... Il faut, de plus, qu'il soit un compositeur, car l'improvisation, absolument obligatoire, n'est pas autre chose qu'une composition immédiate. Or il a sans cesse à improviser, le temps dont il dispose correspondant bien rarement à la durée d'un morceau écrit. Et il y a l'imprévu ! Ceci demande une imagination fertile, un métier d'écriture et de réalisation très sûr, une parfaite présence d'esprit. Ce qui paraît simple à l'auditeur est bien loin de l'être en réalité.

Nous avons dit que le répertoire doit être approprié à la majesté du saint lieu. Encore faut-il qu'il soit dignement exécuté, ce qui est autre chose. Beaucoup n'ont pas l'abnégation nécessaire : ils ne se résignent pas à passer inaperçus. Ils jouent trop vite, et semblent quêter des applaudissements, ce qui est intolérable. Nous avons en France une école d'orgue magnifique, héritée directement de Jean-Sébastien Bach, par Forkel, Hesse de Breslau et Lemmens. Celui-ci a été le maître de Guilmant et de Widor. Par Guilmant et par Vierne,

qui a été lui-même l'élève de Widor, nous avons reçu à notre École César-Franck la tradition directe du grand Cantor, et nous la gardons précieusement. Elle est faite de majesté, d'équilibre, d'égalité dans le toucher et de précision dans le rythme, ce qui non seulement ne paralyse pas l'expression, mais permet, avec la moindre modification de mouvement, de mettre en plein relief un accent, un dessin particulièrement important. Les jeunes organistes ne s'en tiennent pas toujours assez à ces principes si féconds. Certains d'entre eux se laissent parfois contaminer par des tendances profanes. Ils paraissent vouloir battre des records, et oublient, même à l'église, le rôle qui leur est dévolu.

Technicien consommé, exécutant d'un style éprouvé, compositeur et improvisateur, l'organiste doit encore être un homme de cœur pieux, car son devoir est de créer une atmosphère de piété. L'artiste s'abstiendra donc, non seulement dans son répertoire, mais aussi dans ses improvisations, des trouvailles amusantes, jolies, ou même belles, qui détourneraient l'attention des fidèles de son objet : Dieu. Au contraire, il cherchera toujours à orienter la voix aux timbres multiples de son instrument dans le sens de la prière. Cela suppose une âme qui sait prier. Que de conditions exigées chez le même homme ! et combien difficiles à réunir !

Un peu spéciale est la fonction de l'organiste de cathédrale, comme l'était Vierne. Là aussi, il faut un cœur pieux et apostolique (Vierne a été, par sa musique, à l'origine de plus d'une conversion) ; mais quelque chose d'autre encore... L'artiste doit défendre un prestige de magnificence, de splendeur qui ne s'accommode pas toujours si bien de la discrétion. Il est appelé à jouer plus souvent dans des cérémonies exceptionnelles : *Te Deum*, sacres, funérailles solennelles, qui exigent la pompe et des déploiements sonores éclatants. C'est un rôle de tout premier plan aux points de vue religieux, artistique et même national.

Rôle plus brillant certes que celui de l'exécutant anonyme et ignoré pendant la très simple messe d'un sanctuaire modeste. Ajoutons cependant bien vite que celui-ci n'est pas moindre en importance profonde. Tout l'essentiel lui reste, puisque, au cours du sacrifice offert en commun, il consiste à provoquer l'oraison collective, et à la porter au divin Maître dans une

traduction musicale qui lui soit agréable. Vierne, tout brillant virtuose qu'il sût être, le comprenait bien ainsi quand il écrivait : « L'orgue n'est pas destiné à distraire les fidèles à l'église, mais à les aider à prier. »

Et c'est cette conviction qui achève de faire de lui l'organiste complet.

Guy DE LIONCOURT,
directeur de l'École César-Franck.

— CHRONIQUES —

HISTOIRE DES RELIGIONS [1]

SOMMAIRE. — I. — Folklore et religion.
II. — Notion du sacré, de la sainteté.
III. — Grecs : origine et culte des héros.
IV. — Romains : culte des dieux ; cérémonies funéraires.
V. — Autour de la Bible, d'après le Mémorial Lagrange.
VI. — Le sacrifice en Israël, selon M. Dussaud.
VII. — Archéologie palestinienne et carthaginoise.
VIII. — Géographie syrienne.
IX. — Les castes hindoues.
X. — Mythologies indo-européennes.

I. — M. Arnold van Gennep est bien connu des historiens des religions ; et ses *Rites de passage*, son volume sur l'*État actuel du Problème totémique* sont dans toutes les bibliothèques. Depuis quelques années, il consacre son activité scientifique au folklore et il a publié dans la collection des *Manuels d'Archéologie* (Paris, A. Picard) un *Manuel du Folklore français et des pays limitrophes* qui est une merveille de précision et de renseignements bibliographiques. C'est dire par le fait même tout ce que l'on trouvera de richesses accumulées dans ces volumes que le savant auteur a consacrés au folklore des Flandres, de la Savoie et de la Bourgogne[2].

---

1. On trouvera dans cette Chronique l'annonce d'ouvrages qui datent déjà de quelques années, mais puisque les événements n'avaient pas permis d'en parler au lecteur, il était bon d'en faire aujourd'hui le compte rendu. Qu'on veuille bien aussi excuser l'insuffisance de cette Chronique. Depuis la guerre il a paru en Allemagne, en Suède, dans les pays anglo-saxons, des ouvrages de valeur. Nous n'avons pu jusqu'à présent nous les procurer.

2. Arnold VAN GENNEP, *Le Folklore de la Flandre et du Hainaut français (Département du Nord)*. Tome Ier : *Du berceau à la tombe. Les cérémonies périodiques. Le culte des saints*. In-8° de 416 p. — Tome II : *Sources, arbres et saints Patrons. Magie et médecine populaire. Littérature et jeux populaires*, in-8° de 425 à 739 p.
Le Folklore du Dauphiné (Isère). Tome Ier : *Du berceau à la tombe. Cérémonies périodiques*, in-8° de 311 p. — Tome II : *Cérémonies périodiques. Magie. Médecine et météorologie populaire. Littérature populaire. Jeux et chansons*, 325-792.
Le Folklore de la Bourgogne (Côte-d'Or), in-8° de 204 p.
Claude et Jacques SEIGNOLLE, *Le Folklore du Hurepoix (Seine, Seine-et-Oise, Seine-et-Marne)*, in-8° de 333 p.
Tous ces ouvrages à Paris, Librairie Orientale et Américaine, G.-F. Maisonneuve, 198, boulevard Saint-Germain.

Ce terme de folklore est employé pour désigner la science qui traite de la littérature, des traditions et des usages populaires, et l'on admet aujourd'hui que tous les rites plus ou moins superstitieux que pratiquent les paysans du monde entier, sont en fait un souvenir des anciennes croyances et pratiques païennes, la survivance la plus authentique des temps archaïques. Le folklore constitue également l'une des preuves les plus frappantes de l'évolution et aussi de la dégradation de la pensée religieuse, lorsqu'il n'existe à côté d'elle aucune autorité qui puisse servir de garde-fou contre les déviations.

Quelques exemples pris dans ces volumes illustreront ces idées mieux qu'un long développement théorique.

Un certain nombre de saints sont devenus de par leur nom ou leur légende des guérisseurs tout indiqués. Saint Brayon dans le Nord empêche les enfants de pleurer (brailler). Saint Antoine ermite, souvent d'ailleurs confondu avec saint Antoine de Padoue, et que des artistes naïfs, à cause de sa tentation, représentaient autrefois avec un petit cochon à ses pieds, est devenu le protecteur des porcs. Saint Blaise, dont le nom rappelle le germanique *blasen*, souffler, est invoqué pour les maux de gorge, tandis que dans l'Isère, il veille sur la récolte du *blé*. Il existait au Moyen Age un saint Marculfus, devenu en français Malcou. Tout naturellement il guérira du torticolis. Sainte Dorothée, dont le nom contient l'adjectif *roth*, rouge, est invoquée contre les dartres, rougeurs et eczémas. Saint Sixte, dont le nom se rapproche malencontreusement du mot sexe, assure aux ménages sans enfants une nombreuse postérité. La liste pourrait s'allonger.

Ailleurs, d'anciennes divinités païennes continuent de recevoir des hommages. Le feu follet devient un petit génie domestique dont il convient de se ménager les bonnes grâces et en Savoie, Sarvan, descendant direct de Silvanus, est un démon véritable. L'histoire nous raconte que saint François de Sales à Thônes dut procéder contre lui par un exorcisme en règle, et la *bona dea Maïa*, déesse de la végétation et des fleurs, se survit dans quelques-unes de nos provinces françaises les plus romanisées avec les pratiques de la Belle de Mai.

Lorsque le paysan flamand ou savoyard garde sans le faucher un coin de son champ de blé, lorsque dévotieusement il entoure de fleurs et de rubans la dernière gerbe, il est sans aucun doute incapable d'expliquer le sens de cette coutume, mais à Ras Shamra cette pratique existait déjà au XIVe siècle avant Jésus-Christ. C'est un hommage rendu au génie de la végétation. On restitue au champ ce même esprit que la moisson avait menacé de détruire et on le ranime par la vertu des rites sacrificiels. Assez fréquemment, il

arrive que les dernières gerbes sont mises de côté pour faire aussitôt un pain ou un gâteau réservé aux moissonneurs. Il faut évidemment y voir un souvenir des prémices et une désécralisation de la récolte.

En nombre de cas, le rite s'est conservé matériellement, mais au cours des temps, il a perdu sa valeur religieuse ou bien il s'est christianisé.

La pièce de monnaie, l'obole à Charon que les anciens déposaient dans la main du mort, est encore remise au défunt dans certains coins de l'Isère, mais elle est ailleurs remplacée par le chapelet ou par le crucifix. Au lundi de Pâques, dans presque toute la France, les enfants de chœur font la tournée du village ; ils bénissent les maisons et pour leur peine la maîtresse de céans leur remet quelques œufs. Pareille coutume existait dans la Grèce au ve siècle avant Jésus-Christ, et l'on a récemment publié deux chansons exquises que les enfants grecs chantaient en frappant à la porte de la maison. Le rhombe rituel qui, chez les primitifs, est employé dans les cérémonies d'initiation, est devenu chez nous un jouet d'enfant et la région d'Oisans a conservé pour la jeune épousée ce rite de dénouer la ceinture qui, dans Homère, symbolise le mariage. Tout comme en Judée, se rouler dans la rosée du printemps assure la fécondité de la femme et l'attouchement des pierres phalliques est un remède sûr pour avoir une nombreuse famille. La Grèce, le proche Orient et l'Inde ont de semblables pratiques. La Toussaint et le Jour des Morts comptent parmi nos fêtes chrétiennes les plus populaires, mais il s'y greffe certaines superstitions qui rappellent les Anthestéries et les Parentalia. On assure en Flandre que les morts reviennent sur terre et rendent visite à leur famille. On laissera donc sur la table une collation où les âmes des parents défunts pourront venir se rassasier. Au moment de l'agonie, on couvrira soigneusement les vases pour que le *miasma* de la mort ne les rende pas impurs, mais ailleurs au contraire un grand seau plein d'eau permettra à l'âme de se purifier au sortir du corps. Des sources aux vertus merveilleuses, des arbres sacrés conservent le souvenir du paganisme, au temps où des génies les animaient. L'envoûtement a survécu dans des milieux campagnards et le sorcier utilise encore le matériel magique que recommandent les papyrus égyptiens ou les recettes arabes.

Dans ses *Rites de passage*, M. van Gennep avait soigneusement consigné que tout changement d'état, de situation sociale, toute innovation s'accompagnent de gestes, d'actes, de rites magico-religieux qui se suivent toujours dans un même ordre et constituent le schéma-type des rites de passage. A l'analyse, ce schéma se décompose en trois stades au moment du mariage, au renouvellement des saisons, souvent d'ailleurs unis à des rites de fécondité.

Quelques remarques. On regrettera l'absence de tables des matières ; elles eussent rendu de grands services. Il eut été bon aussi que des notes mises au bas des pages signalent au moins brièvement les faits semblables qui se retrouvent chez les Primitifs ou dans l'antiquité classique. Personne n'eût pu le faire aussi bien que le savant auteur. Quelques petites erreurs. Dans le Folklore de la Bourgogne, p. 27 : L'Église ne connaît pas d'impureté rituelle, et une femme enceinte peut normalement servir de marraine. P. 29 : La fête de la Purification de la Vierge n'est pas en contradiction avec le dogme de l'Immaculée Conception. P. 71 : Le jeûne de Carême n'interdit pas les relations conjugales entre époux, etc.

Nous en avons assez dit pour faire comprendre la richesse de ces volumes. Nos prêtres du ministère y trouveront un intéressant sujet d'étude, l'occasion de rectifier des idées fausses et quelquefois de s'opposer à des superstitions dangereuses. L'historien des religions y relèvera un matériel extrêmement abondant, nombre de faits, de pratiques qui lui permettront de saisir sur le vif la persistance, l'évolution et la déviation d'idées religieuses qui remontent aux âges les plus anciens.

II. — On a l'impression que l'œuvre de M. Roger Caillois[1] est en retard de vingt-cinq ans. Pour lui, le sacré n'existe que dans sa relation d'opposition avec le profane et tout s'explique par les travaux de Durkheim et de Lévy-Bruhl. Évidemment tout n'est pas à rejeter dans leurs enquêtes, mais pour qui est au courant des progrès de la science à l'étranger, il est bien évident que l'école sociologique française a fait faillite. Dans le cas présent, on retiendra du travail de M. Caillois quelques faits, certaines précisions intéressantes, mais le livre donne l'impression d'un immense farrago où s'entassent sans ordre et sans les distinctions nécessaires le sacré, le divin, le profane, le pur et l'impur, l'interdit et le souillé. Le lecteur qui ouvrirait ce livre sans avoir à l'avance quelques vues nettes sur ce difficile sujet, le fermerait avec des idées complètement brouillées. Il serait par ailleurs cruel de relever certaines erreurs graves qu'il eût été facile d'éviter.

Pour rendre un compte exact et fidèle du beau livre du P. Festugière[2], il n'est que de résumer sa conclusion. La notion de sainteté

1. Roger CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré (Mythes et Religions)*. Collection dirigée par P.-L. Couchoud, Paris, Presses Universitaires de France, 1939, in-16 de XI-147 p.

2. A.-G. FESTUGIÈRE, O. P., *La Sainteté (Mythes et Religions)*. Collection dirigée par P.-L. Couchoud, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1942, in-16 de XII-127 p.

chez les chrétiens ne dérive pas de l'*Hagnotès* païenne. Celle-ci désigne presque exclusivement la pureté physique exigée pour le culte. L'idéal du païen n'est pas le saint, c'est le sage. La notion de sainteté chrétienne dérive immédiatement de celle des Juifs. Chez les Juifs et chez eux seuls, le mot saint qualifie une personne pour désigner en elle les vertus qui la mettent dans un rapport de ressemblance avec ce Dieu saint qui a des exigences morales et qui se résument dans l'observation d'une loi sainte. La sainteté chrétienne ne diffère pas substantiellement de la sainteté juive, mais elle se montre infiniment plus riche, puisque la ressemblance des saints à celui qui est le Saint par excellence, se fonde maintenant sur un élément présent en l'homme lui-même, la grâce, avec ses conséquences, l'amour de Dieu et du prochain. Mais si tout chrétien, en raison de la grâce reçue au baptême, est appelé à la sainteté, ceux-là seuls méritent le nom de saints qui, par une imitation réelle de Jésus, pratiquent les vertus d'une manière héroïque. De là une double exigence. D'une part, la sainteté positive doit aboutir à un ensemble achevé de vertus, et de l'autre, cet ensemble de vertus doit atteindre une excellence qui ne se soutient pas sans un effort héroïque. Pour nos théologiens, le caractère spécifique du saint, c'est l'héroïcité des vertus.

Mais pourquoi cette force et cet héroïsme ? Parce que le chrétien doit résister à ses passions et supporter la souffrance. La foi se démontre dans l'épreuve et réciproquement l'épreuve la fortifie. Si le chrétien souffre, c'est pour avancer, et la force qui lui donne ce courage, ce ne peut être que l'amour de Dieu et du prochain. Ainsi, par delà le monde éphémère se construit le monde bienheureux où Dieu et les saints travaillent de concert et où finalement toutes les âmes sont perdues en Dieu.

Le chapitre II est consacré au héros grec, ce sage et ce fort. Il adore le même Dieu que nous et son âme tranquille est accordée à Dieu. C'est un témoin de Dieu, mais il n'est pas encore monté jusqu'à l'amour. Il s'arrête à mi-chemin.

Le Rév. Père voudrait-il me permettre une chicane ? Dans son chapitre : *Préhistoire de la sainteté*, il étudie les vocables *hagnos*, *hagios* et tire de là le concept primitif. Mais pourquoi laisse-t-il de côté le mot *hiéros ?* Sans doute les Sémites ont traduit *qadoch* par *hagios*, mais ne serait-ce pas parce que cette traduction date d'une époque relativement basse ? A une époque bien antérieure, quand la signification de fort, puissant, domine dans *qadoch*, l'équivalence de *hiéros*, qui conservait également ce sens à l'époque homérique, se fût certainement imposée. Mais ces sens archaïques importent nécessairement des conclusions sur la signification primitive du mot sainteté et qui diffèrent de celles que l'on peut tirer du mot *hagios*.

III. — L'impression que l'on retire d'une lecture attentive de l'ouvrage de M. A. Diller[1], est celle d'un jeune professeur qui connaît admirablement sa littérature grecque, mais qui n'a pas encore suffisamment élargi son horizon scientifique. On y trouvera un très bon exposé sur la façon dont les Grecs eux-mêmes ont compris la formation du peuple hellène, sur les différentes races qui ont contribué à le former, sur les généalogies où les poètes et les écrivains ont résumé leurs connaissances, et à ce point de vue son livre rendra de réels services. Il a correctement interrogé la mythologie grecque, mais parce qu'il manquait du fil conducteur, ses traditions et ses légendes ne lui donnent aucune lumière sur l'histoire réelle du peuple grec (p. 158). Il n'était pourtant que de savoir lire. M. A. Diller aurait constaté par exemple que l'onomastique grecque n'est pas grecque, au moins pour une large part. Les Atrides par exemple ne sont pas plus grecs que les Labdacides ou les Éacides. *Ἀτρεύς* fait partie du même groupe que *Τυδεύς*, *Ὀδύσσευς*, etc., qui sont des Méditerranéens et le prétendu Thébain Cadmée est un Crétois au témoignage même d'Hésychius. Pour nombre de divinités, il faut remonter jusqu'à la couche pélasgique qui se révèle tous les jours comme étant de plus en plus importante. Il ne faut pas en effet oublier que lorsque les Grecs sont descendus du Nord, ils étaient des sauvages qui sont venus s'installer dans un pays ayant une civilisation déjà évoluée, et que les Pélasges égéo-méditerranéens qu'ils ont vaincus, passaient aux yeux des Athéniens pour des civilisés. Il n'est que de se rappeler ce passage d'Hérodote (VI, 137) où nous voyons les Athéniens leur octroyer une « concession » sur les pentes de l'Hymette, et ce, « en paiement du prix du rempart dont le tracé s'étendait autour de l'Acropole et que les Pélasges avaient construit ». Si le distingué auteur avait connu les travaux de l'École française d'Athènes ou même simplement le livre de Glotz sur la *Civilisation Égéenne*, il eût rangé les mots en-*νθος* parmi les vocables crétois. Notons aussi que *παλλαχή* n'est pas grec, il est à rapprocher de l'hébreu *pilleges*, et que dans les noms théophores le sémitique *'abd* ne correspond nullement au grec *δωρος*.

Mme Marie Delcourt, professeur, à l'Université de Liège, avait publié, juste avant la guerre, un petit livre remarqué sur les *Stérilités mystérieuses et les naissances maléfiques dans l'Antiquité clas-*

1. Aubrey Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander* (Illinois Studies in Language and Literature, vol. XX), Urbana, Univ. of Illinois, 1937, in-8° de 187 p.

sique. Elle aborde aujourd'hui la question très discutée de l'origine du culte des héros et de leurs légendes[1].

L'hypothèse évhémériste pour expliquer l'origine du culte héroïque a été reprise par Foucart en 1918. D'après lui, les légendes des héros sont tout simplement de l'histoire racontée un peu librement, solution simpliste qui néglige trop d'éléments et qui se voit aujourd'hui rejetée. Farnell en 1921 distingue une catégorie de héros épiques. Une histoire tragique et réelle, enchâssée dans la poésie épique, serait à l'origine, mais il ne le démontre pas. Nilsson (1927) verrait dans le culte mycénien des morts l'origine du culte des héros. On peut lui reprocher de distinguer mal deux questions indépendantes l'une de l'autre. Le culte des héros se rattache sans contredit à certaines formes du culte mortuaire, mais il est impossible de prouver qu'une seule figure héroïque remonte authentiquement à un personnage historique.

La question est donc à reprendre en entier et elle n'est pas aussi simple qu'on pourrait le penser.

Mme Delcourt admet qu'il y a des héros qui sont d'anciennes divinités tombées dans l'oubli, petits dieux mineurs qui n'ont pas trouvé place dans l'Olympe officiel, ainsi Héraclès dont les Grecs n'ont jamais tout à fait oublié l'origine divine. D'autres, au contraire, ont une biographie qui n'est pas autre chose que la transposition sur un plan légendaire de rites périmés et tombés en désuétude, et d'autres enfin paraissent être des morts qui auraient réellement vécu.

Le malheur, c'est qu'en cette affaire, nous sommes trompés par les Grecs eux-mêmes. Ceux-ci, je parle des Grecs de l'époque classique, essentiellement rationalistes, n'ont jamais pensé que les héros puissent être autre chose que des hommes élevés après leur mort à des honneurs divins. Mais un mort, quel qu'il soit, est une force d'autant plus redoutable qu'elle est plus mystérieuse. Plus un homme a été puissant, plus son âme a chance de l'être aussi et dans un héros, le Grec vénère d'abord une puissance qu'il cherche à capter.

De là le double caractère superstitieux et civique des cultes héroïques. Le mort est redoutable à cause de la force mystérieuse qu'il garde sous terre. Pour l'apaiser et le rendre favorable, il lui faut plus que les hommages de la famille, et la communauté tout entière fait bien de se mettre d'accord pour rendre des honneurs à l'inquiétant protecteur qu'elle s'est choisi. De fait le rituel est

1. Marie Delcourt, professeur à l'Université de Liège, *Légendes et cultes de héros en Grèce* (*Mythes et Religions.* Collection dirigée par P.-L. Couchoud), Paris, Presses Universitaires de France, 1942, in-16 de XII-160 p.

essentiellement funéraire ; le vocabulaire et les cérémonies montrent que les Grecs s'imaginaient les héros résidant sous terre et aussi avides de sang que les autres morts.

Seulement, toutes les fois que l'on veut atteindre le fonds religieux primitif, il faut d'abord écarter l'évhémérisme instinctif des Grecs classiques. Ils donnent les attributs de l'humanité ou tout au moins certains attributs humains aux êtres mystérieux qu'ils craignent ou qu'ils vénèrent. Puis, lorsque revenant en arrière, ils essaient de comprendre ou d'analyser leurs propres créations, ils considèrent d'abord les éléments humains et oublient les autres. Ainsi la Sphynx n'est originairement qu'un de ces nombreux esprits avides de sang et de plaisir érotique que sont les morts insatisfaits. Pour marquer son origine psychique, on la représente ailée, mais on lui donne un corps, une gorge et des appétits de femme et sur la route de Thèbes elle guette les jeunes garçons. Plus tard, elle devient une fée mystérieuse et redoutable, puis une aventurière de grand chemin. Les mythographes tardifs l'humanisent et la refont d'après son visage. Elle devient alors la fille bâtarde de Laios, dépositaire du talisman de Thèbes.

Les Grecs ne se sont jamais livrés à un travail de synthèse religieuse, et si l'on veut le faire à leur place, qu'arrive-t-on à constater bien vite ? Tout d'abord ce fait que beaucoup de cultes héroïques n'ont aucun caractère funéraire. Héraclès, Thésée, les Dioscures et leur sœur Hélène, Achille, etc., sont d'anciennes divinités mineures. Des dieux portent comme surnoms des noms de héros. Il existe un Zeus-Agamemnon et une Dictynna-Iphigénie, et cela se comprend si, en un temps très ancien, il a existé un dieu Agamemnon, une déesse Iphigénie, divinités malchanceuses dont le culte a été absorbé par un dieu plus rayonnant. Ailleurs certains héros révèlent leur origine divine par quelque liturgie spéciale et les vertus qu'on leur prête. Ils sont parfois même associés à des rites de fertilité, de guérison et de prophétie. Ils sont tellement des esprits que plusieurs d'entre eux ne sont désignés que par leur fonction religieuse.

Ceux qui ont étudié l'origine des cultes héroïques se sont trop souvent enfermés dans une alternative : les héros sont-ils des morts élus ou bien des dieux déchus ? Ceux qui admettent le premier seraient bien en peine de nommer un seul héros dont l'histoire convenablement étudiée révèle le caractère mythique. D'autre part, parler de dieux déchus, c'est imaginer dans la Grèce préhistorique un Olympe analogue à celui des poètes. Tout au plus peut-on parler de dieux qui n'ont pas réussi, que des frères plus heureux auraient laissés derrière eux dans leur lente ascension vers le ciel panhellénique, d'esprits anonymes qui ont été humanisés, successeurs de ces esprits plus anciens, innombrables, informes qui peu-

plaient le monde et l'animaient au temps où les Pélasges méditerranéens n'étaient encore que des sauvages bariolés.

Mme Delcourt nous a donné là un beau livre du plus haut intérêt, mais si elle connaît admirablement son antiquité classique, elle est moins heureuse lorsqu'elle aborde la Bible et le monde sémitique. Par exemple, p. 30, Esdras n'a jamais été un roi et la note de cette même page fera sourire les exégètes de profession.

IV. — L'ouvrage de M. V. Basanoff sur les dieux des Romains[1] s'arrête au seuil de l'époque impériale parce qu'alors, au contact des divinités étrangères, ces dieux acquièrent des traits nouveaux. Le chapitre premier est consacré aux ancêtres des Romains et au fonds religieux légué par eux. Les chapitres II et III nous décrivent les particularités italiques de la représentation des dieux, les différents types d'agents divins adorés par les Romains, ainsi que les dieux du Temple romulien, Jupiter, Mars, Tellus, Cérès, etc. Le chapitre IV traite du temple capitolin et le chapitre V montre comment la forme nouvelle du culte n'a été acceptée au début qu'avec réserve. Les derniers chapitres décrivent l'évolution victorieuse des dieux anthropomorphes et le sort des vieux dieux, victimes de cette évolution. Sauf un rappel plus fréquent aux origines indo-européennes, l'ouvrage n'apporte rien de bien nouveau et, en fermant le livre, on n'a pas l'impression qu'il reste dans l'esprit une synthèse nette de la religion romaine à cette époque.

Au moment où le christianisme apporte au monde la « bonne nouvelle » que l'on sait, quelle était donc la croyance des anciens au sujet de l'immortalité[2] ? Dans la Rome des Césars, aucun esprit n'accepte plus les récits de la Fable dans leur sens littéral, mais la vie est trop dure pour admettre qu'un néant absolu la termine. Une espérance est nécessaire pour la soutenir et, à la place d'une croyance qui prend sa source dans un animisme dépassé, une philosophie largement répandue propage une religion cosmique qui s'accorde avec la science de l'époque.

Le principe essentiel de cette doctrine, c'est que l'âme participe à une immortalité bienheureuse dans la mesure où elle délie ses attaches avec le corps. Si elle se libère des atteintes corruptrices de la chair, si elle se purifie des souillures que lui inflige ce contact impur, alors il lui sera possible de remonter vers l'éther

1. V. Basanoff, *Les dieux des Romains* (*Mythes et Religions*. Collection dirigée par P.-L. Couchoud), Paris, Presses Universitaires de France, 1942, in-16 de xii-158 p.

2. Franz Cumont, de l'Institut. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, 1942, in-4o de iv-543 p., 105 gravures dans le texte, 47 planches hors texte.

d'où elle était descendue, elle sera déifiée à jamais dans la lumière éternelle des plus hauts cieux. Formulée d'abord par les Pythagoriciens, reprise par Platon, admise par le néo-stoïcisme, baptisée, au moins d'intention par les gnostiques chrétiens, cette doctrine eschatologique s'est transmise jusqu'au néo-platonisme des derniers siècles du paganisme. Malgré les nuances variables dont l'ont colorée les écoles qui successivement l'ont enseignée, elle reste substantiellement la même d'un bout à l'autre de l'antiquité et l'on peut dire que tous les défenseurs de la survivance du principe personnel qui nous anime, l'ont conçue dans la forme que le pythagorisme lui avait dès l'origine imposée. Ce n'est d'ailleurs plus une philosophie. Ces doctrines sont devenues la religion véritable de ceux qui n'en avaient point d'autre. Elles sont devenues — l'assimilation est due aux anciens eux-mêmes — une initiation aux mystères de l'intelligence et c'est d'elles que dépend la conception que se forment les Romains de leur sort dans une existence d'outre-tombe.

Mais, dira-t-on, quelles relations établir entre cette philosophie religieuse et les scènes mythologiques qui décorent les faces d'un sarcophage ? Celles-là mêmes qui plantent dans nos cimetières le cyprès, symbole d'immortalité ou la statue d'un ange qui lève le doigt vers le ciel. Les familles gréco-romaines qui ont fait exécuter ces somptueux cercueils, n'ont pas choisi sans intention certaines grandes scènes mythologiques pour les reproduire avec prédilection sur les tombes, sans se soucier aucunement de leurs relations avec le destin d'êtres aimés. Il est bien évident au contraire qu'une intention religieuse peut seule expliquer la répétition indéfinie sur les sculptures de compositions presque stéréotypées.

Si l'histoire des croyances doit s'enquérir de la teneur et de la forme primitive des fables que l'on s'obstine sans cesse à reproduire, il est bien évident que le point important de la question qui nous occupe, c'est de savoir quelle est la signification exacte que les classes élevées leur attribuaient au début de notre ère et qui a assuré leur persistance dans l'iconographie du paganisme impérial.

Or, dans cette grande évolution de la pensée qui a fait passer la haute société romaine du scepticisme à la foi en une existence future, un pythagorisme mêlé de platonisme a été le facteur déterminant. Ces philosophes ont inspiré les sculpteurs. Dès lors il n'est pas étonnant que les artistes qui, sous l'Empire, ont voulu donner une expression plastique à cette espérance vers laquelle inclinaient de plus en plus les esprits cultivés, aient, pour la rendre sensible aux yeux, recouru aux symboles traditionnels de la

secte. Ainsi furent-ils amenés à s'inspirer des allégories que ce même pythagorisme avait trouvées pour l'interprétation des poèmes homériques ou des légendes de la fable.

C'est qu'en effet, et il est nécessaire de le noter avec force, aux environs de l'ère chrétienne, les théologiens du paganisme s'étaient efforcés de concilier les légendes naïves, mais aussi parfois obscènes ou cruelles, avec un concept plus élevé de la divinité. Aussitôt que dans la Grèce ancienne était apparue la contradiction entre l'idée que les penseurs se faisaient de la perfection divine et les croyances vulgaires, les défenseurs de la tradition ont prêté à ces croyances une valeur symbolique. Avec les stoïciens et les néo-pythagoriciens, cette méthode d'interprétation prit une ampleur sans précédent. A l'aide d'explications quintessenciées, à force d'étymologies absurdes, ils découvrent dans les récits du passé le contenu de leurs propres doctrines. Plus un mythe est incongru ou extraordinaire et plus il engage à ne pas le prendre à la lettre, plus il paraît mensonger et plus il doit laisser entendre une vérité morale. L'*Odyssée* racontait la mésaventure d'Arès et d'Aphrodite, comment surpris par Héphaistos sur sa couche, ils furent immobilisés par lui sous un filet invisible. Histoire scabreuse et que réprouve Platon. La sculpture pythagoricienne explique que l'âme, durant cette vie, est une prisonnière et que la mort la libère de sa captivité dans la matière. Les Dioscures, Castor et Pollux étaient des héros sauveurs ; ils auront désormais pour mission de conduire les morts dans les espaces planétaires où ils retrouveront l'éther lumineux d'où ils sont descendus, à moins que ce ne soient les Vents qui, saisissant les âmes dans leurs tourbillons, les entraînent dans le monde astral où siègent les dieux supérieurs. L'immortalité terrestre est un don des Muses. Il était naturel de passer de là à l'immortalité céleste des héros. Selon la conception grecque, l'âme ne quitte que pour un instant le corps endormi. La mort n'est semblablement qu'un sommeil qui suppose un réveil. De là ces innombrables sarcophages où les Vents emportent les âmes aériennes, où les Muses président à l'héroïsation des défunts, où les gisants dorment les yeux ouverts, tenant en main l'œuf qui annonce une résurrection.

On ne glane pas derrière M. Franz Cumont. Les découvertes futures ajouteront peut-être quelque détail érudit, elles ne changeront rien à ce que l'ouvrage nous révèle de la croyance des Gréco-Romains sur l'immortalité dans l'au-delà. Dans le désarroi présent de notre monde, au milieu des soucis angoissants qui assaillent tous ceux qui pensent, il n'est pas mauvais de constater comment quelques-uns des plus hauts concepts de la sagesse antique, lorsqu'elle s'enquiert de notre destinée posthume, rejoi-

gnent la révélation chrétienne, pour devenir une consolation commune à tous les hommes.

V. — Le R. P. Lagrange n'a pas été seulement l'exégète que l'on sait et dont le nom grandit à mesure que l'on s'éloigne, il a été aussi un initiateur en Histoire des Religions et en Orientalisme, il y a ouvert des chemins où la science catholique s'est engagée pour l'honneur de l'Église et le plus grand bien des âmes. A l'occasion du Cinquantenaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem[1], son disciple et ami le R. P. L.-H. Vincent a voulu rappeler les leçons et les exemples du maître vénéré sous forme d'un recueil dédié à sa mémoire.

Laissant de côté l'exégèse et l'histoire de l'Église primitive, nous ne signalerons ici que les études qui se rapportent à l'Histoire des Religions.

Au ch. xiv, v. 14, le prophète Ezéchiel s'exprime ainsi : « Fils de l'homme, si un pays péchait contre moi par révolte, et si j'étendais ma main sur lui en brisant pour lui le bâton du pain, et si je lui envoyais la famine, en exterminant hommes et bêtes, et qu'il y eût ces trois hommes au milieu de ce pays, Noé, Daniel et Job... eux sauveraient leur âme par leur justice ».

Le Daniel dont il est ici question, n'a rien à faire avec le prophète Daniel et sa place entre Noé et Job montre bien qu'il s'agit d'un personnage mythique. Nous le connaissons maintenant par les documents de Ras Shamra et plus particulièrement par la grande tablette qui nous raconte *La légende phénicienne de Danel* (Paris, 1936). M. G.-A. Barton revient sur ce sujet et il nous apprend qu'il s'agit là d'un héros préisraélite de Galilée, un demi-dieu et qui se réclame du grand El comme de son père. Il est célèbre par sa sagesse et son esprit de justice et lorsqu'il veut rendre grâce à El pour la naissance d'un fils d'une façon qui lui soit certainement agréable, le héros s'asseoit à la porte de la ville pour juger le procès de la veuve et maintenir le droit de l'orphelin. Il est possible qu'il ait été considéré par la tribu de Zabulon comme son ancêtre éponyme.

Les tessères palmyréniennes sont des tablettes plates en argile et qui portent des deux côtés une inscription et une scène qui au premier abord semble mythologique. Vogüé y voyait un objet funéraire, en arguant que l'on y distingue des personnages étendus à un banquet. On les aurait moulées pour distribuer aux parents

1. Mémorial Lagrange, *Cinquantenaire de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem*, 15 novembre 1890-15 novembre 1940, Paris, Gabalda, 1940, in-4° de v-384 p.

des morts. D'autres tessères seraient des symboles religieux et des invocations propitiatoires, d'autres, des ex-voto, des simulacres d'offrandes et des amulettes. D'autres enfin, auraient servi aux distributions faites au peuple par un magistrat ou un candidat. M. Henri Seyrig reprend la question. Il montre tout d'abord qu'aucune tessère ne porte la moindre trace d'un usage funéraire et il apporte la preuve que les tessères servaient de billets pour pénétrer dans les repas rituels que comportait la religion palmyrénienne et au cours desquels on consommait la viande des sacrifices.

M. André Boulanger, professeur à la Sorbonne, avait préparé depuis fort longtemps un ouvrage sur l'orphisme. Les circonstances l'ont empêché de le publier. Il en apporte ici les conclusions : « L'orphisme est une religion livresque qui ne comporte ni mystères ni pratiques cultuelles et qui procure le salut de l'âme par la pratique de l'ascétisme individuel. » Un détail. M. A.- B. se demande p. 71, si l'on peut tenir pour orphiques les lamelles d'or découvertes en Grande-Grèce et où on lit les fragments d'un « Livre des Morts » destiné à une secte à mystères ! Le distingué professeur a eu raison de douter, car un savant allemand, M. W. Thomas vient de prouver que ces textes sont pythagoriciens.

Je m'excuse de me citer moi-même, mais dans ce même *Mémorial Lagrange* j'ai publié un *Essai sur le sacrifice de communion des Rois Atlantes dans le Critias de Platon* (119 c, l. 5-120 c. l.) Le rite peut se comprendre de la façon suivante. Les rois Atlantes sont, de par leur naissance, fils de Poséidôn, ils participent donc en quelque sorte à la nature de leur divin père. Ils ont immolé un taureau, mais ce taureau, c'est Poséidôn, puisque le taureau est l'animal par lequel le dieu a coutume de se manifester et que le choix de la victime par le moyen du sort a déterminé la bête choisie par le dieu et par laquelle il veut momentanément entrer en relations avec ses fils. Les rois Atlantes ont ensuite reçu l'aspersion du sang qui souligne et renouvelle l'alliance avec Poséidôn. Bien mieux, ils se sont identifiés avec le dieu en buvant ce sang sacré. Par cette absorption, le dieu, selon les idées grecques, a pris possession d'eux et c'est pourquoi, en signe de cette communion avec le dieu, ils revêtent la couleur sacrée de Poséidôn. Il ne leur reste plus maintenant qu'une chose à faire pour marquer cette identification complète avec leur divin père : ils s'asseoient dans les cendres sacrées, résidus de l'holocauste, et par ce contact immédiat, ils expriment, aussi clairement que possible, qu'ils ne font plus qu'un avec le taureau sacré offert en holocauste et dans lequel il a plu à Poséidôn, dieu justicier, de se manifester un instant, afin que ses fils, en union totale avec lui, puissent

rendre une justice parfaite. Servius disait (*Ad Aeneid.*, II, 116) : « *Sciendum in sacris simulata pro veris accipi* ».

VI. — On connaît la position de M. Dussaud par rapport au sacrifice israélite[1]. L'éminent secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres conclut à l'identité primitive des rituels cananéen et israélite. S'il regarde comme acquis les conclusions littéraires de la critique biblique, il se refuse à confondre cette histoire avec celle des faits. Il admet donc que la codification qui s'est faite après l'exil, reste dans l'esprit de règles depuis longtemps établies. Le rituel, très ancien dans son fond, a été, d'après lui, emprunté par les Israélites aux Cananéens. Le sacerdoce s'est attaché à nationaliser les rites adoptés en les recouvrant du mythe de l'Alliance pratiquée au Sinaï et en les présentant sous la forme d'une révélation de Yahweh à son peuple.

Ainsi présentée la théorie de M. Dussaud n'a pas reçu partout un accueil également empressé. Lorsqu'ils étaient dans le Négeb, les Israélites nomades pratiquaient déjà des sacrifices et la tendance actuelle semble admettre que les peuples sémitiques de l'ouest avaient de temps immémorial un fonds de sacrifices communs, qu'ils gardaient de leur souche commune des pratiques semblables et des interférences nombreuses, que l'origine des sacrifices israélites serait donc antérieure aux rituels cananéens de Palestine et que l'évolution n'a pas suivi toujours des voies absolument parallèles.

Mais ceci dit, il n'en reste pas moins que les points de contact sont nombreux et il convenait de les mettre en lumière pour bien faire comprendre qu'Israël n'a pas vécu dans l'histoire comme un isolé. Il a au contraire subi toutes les influences de son temps et si la révélation a pu s'y implanter et s'y développer, ce n'est pas sans des difficultés dont beaucoup sont inhérentes au milieu même.

Les circonstances n'ont pas permis à M. Dussaud de remanier complètement son ouvrage. On le regrettera, car aucun doute qu'il ne l'eût enrichi de notes précieuses. Il a dû se contenter d'y ajouter quelques addenda qu'imposaient les découvertes de Ras Shamra. Notons quelques-unes des conclusions les plus intéressantes.

El appartient aussi bien à Canaan qu'à Israël. C'est d'ailleurs un grand dieu, le plus ancien de tous, et il a souci de justice et

1. René Dussaud, membre de l'Institut, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, édition de 1921, mise à jour par des *Nova Addenda*. Paris, Presses Universitaires de France, in-8° de 367 p.

de vérité. Comme nous l'avons soutenu nous-même dans notre *Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, p. 27, Yahweh, à l'époque de Ras Shamra, était déjà connu en Phénicie. Le rôle de Moïse sera précisément de rompre avec Canaan, de réunir les tribus d'Israël dans l'adoration de ce dieu Iaho auquel la révélation du Sinaï donnera un sens nouveau.

Que ce soit chez les Cananéens ou chez leurs frères de race, les Israélites, l'acte essentiel du sacrifice, sa raison d'être, c'est l'immolation d'une victime identifiée au préalable avec l'offrant. L'imposition des mains que fait le maître du sacrifice sur la tête de la victime, n'a pas d'autre signification. Le sang est sacré, parce qu'il est le principe de la vie ; l'un et l'autre appartiennent à la divinité, mais parce que les deux religions ont évolué différemment, il est aisé de voir que la valeur du sang, les prescriptions qui en conditionnent l'emploi, finiront, elles aussi, par différer.

M. Dussaud consacre à la signification première de la Pâque israélite un chapitre particulièrement réussi. Pour beaucoup d'exégètes, la Pâque, qu'on appelle aussi la fête des Azymes, résulte de la superposition de deux solennités distinctes, l'une d'origine nomade, qui répond au sacrifice de l'agneau pascal comme offrande des prémices du troupeau, l'autre, d'origine agricole, qui répond à la moisson. Ces deux fêtes auraient été ensuite rattachées à l'extermination des premiers-nés de la vallée du Nil et à la sortie d'Égypte.

M. Dussaud, et je crois qu'il a raison, soutient au contraire que le sacrifice de l'agneau pascal et la consommation des azymes ne forment qu'une seule et même opération qui a pour objet de permettre l'accès à la nouvelle récolte. En mettant la faucille à l'orge ou au blé, le moissonneur va détruire des vivants et pratiquement atteindre les esprits de la végétation. Il convient donc, pour opérer sans danger, de s'établir dans un état de consécration et par des rites apotropaïques de se mettre à l'abri de la réaction défavorable des esprits. Les rites de Ras Shamra confirment pleinement ces vues et les fêtes d'Adonis ou Tammouz ont conservé ces pratiques jusqu'en pleine période musulmane.

Une objection pourrait se présenter : les Israélites au Sinaï n'étaient-ils pas de purs nomades, de ceux qui méprisent la vie agricole ? En aucune façon. Les Bédouins du Negeb ne sont pas seulement des pasteurs et dans les vallées abritées où l'humidité se conserve, ils ont de tout temps cultivé quelque céréale nécessaire à la vie. Rien donc d'étonnant à ce qu'on trouve chez eux des rites agraires.

Un paragraphe est consacré au sens du mot *ʿolah*, holocauste. L'éminent savant rattache ce vocable à la racine *ʿalah*, monter, non pas en ce sens généralement admis que la victime est portée sur l'autel pour y être consumée, mais avec cette signification très particulière que le prêtre monte lui-même sur une terrasse ou sur une tour pour y offrir son sacrifice, plus proche de la divinité. C'est le principe de la Ziggourat.

Les dernières pages, et cela n'est pas pour nous déplaire, font ressortir la valeur du Lévitique en tant que rituel. Deux faits semblent acquis. Contrairement à l'opinion généralement reçue, l'ensemble des prescriptions remonte à une haute époque et ses auteurs percevaient nettement la signification des rites prescrits.

On pourra discuter ces conclusions et il est probable qu'elles soulèveront des objections, mais c'est précisément de ces discussions que jaillira plus de lumière. Les travaux de M. Dussaud sont éminemment suggestifs, ils s'appuyent beaucoup sur l'histoire comparée des religions, mais il faut bien se dire que pour comprendre le *Pentateuque*, il faut désormais recourir de plus en plus à la méthode comparative.

VII. — M. Nougayrol a eu l'heureuse idée de nous donner dans une publication d'ensemble tous les cylindres-sceaux et les empreintes de cylindres trouvés en Palestine au cours de fouilles régulières[1]. Cette dernière incise élimine déjà *a priori* nombre de monuments dont l'origine demeure suspecte, pour ne nous présenter que des documents d'une authenticité indiscutable. Quand on sait par ailleurs les difficultés qui existent souvent pour retrouver tel ou tel sceau d'un intérêt manifeste, mais qui n'a été publié que dans un compte-rendu de fouilles absolument inabordable, on ne peut qu'être reconnaissant à l'auteur d'avoir entrepris ce travail.

Une dizaine d'exemplaires remontent aux environs de l'an 3000, mais d'une façon générale, le troisième millénaire est assez pauvre. Le second millénaire au contraire a laissé entre nos mains une riche moisson, une centaine de pièces où se manifeste surtout l'influence de la grande civilisation mésopotamienne. Aux approches de l'an 1000, le cylindre-sceau est passé de mode et les Israélites lui préfèrent le cachet plat où ils gravent leur nom dans l'écriture plus simple qui leur est familière.

---

1. J. Nougayrol, *Cylindres-Sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine au cours de fouilles régulières* (Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique, tome XXXIII), Paris, Geuthner, 1939, in-4° de xxiv-70 p., 12 planches hors texte.

La plupart de ces cylindres sont de fabrication locale, d'une facture assez grossière et il est incontestable qu'ils ont appartenu à des Palestiniens. Les scènes de caractère rustique sont fréquentes et celles typiquement religieuses assez rares. Par contre, une cinquantaine de cylindres ou d'empreintes sont consacrés d'une façon ou d'une autre au culte de l'arbre sacré, à son arrachage, à l'adoration dont il est l'objet, aux soins qui l'entourent. Nous avons là un témoignage à retenir sur le culte de la fécondité si largement répandu en Orient et qui a débordé jusqu'en Palestine. L'image de la déesse nue est presque totalement absente des cylindres palestiniens, alors que les figurines de la déesse-mère se retrouvent si abondamment dans toutes les fouilles et à tous les strates. Avec beaucoup de perspicacité l'auteur a rapproché ce fait de la position prépondérante que l'arbre sacré occupe dans la glyptique et il en conclut à très juste titre qu'il faut voir en lui l'*ashera*, symbole vivant de la déesse.

Une seule empreinte a été trouvée à Jérusalem et précisément dans les fouilles de l'Ophel. Elle doit dater du XVIe siècle avant Jésus-Christ et elle présente un intérêt tout particulier parce qu'il semble bien qu'elle soit en relation avec un autel de la porte qui se trouvait à l'intérieur de l'enceinte jébuséenne, autel consacré à Salem, le Baal de la ville et qui a donné son nom à Jérusalem.

A cet ouvrage sur la Carthage punique[1], il manque deux photographies, celle du cardinal Lavigerie, parce que dans une lettre célèbre au Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sur l'*Utilité d'une mission archéologique à Carthage*, l'éminent prélat a inauguré en quelque sorte l'œuvre des archéologues français en Tunisie, et celle du P. Delattre dont les fouilles ont fait revivre l'ancienne civilisation carthaginoise.

L'ouvrage débute par un bon exposé des sources littéraires, épigraphiques et archéologiques. La seconde partie raconte l'histoire de Carthage depuis l'établissement sur la colline de Byrsa jusqu'à la prise de la ville par les Romains, le troisième livre, celui qui nous intéresse plus particulièrement, est consacré à l'organisation religieuse, sociale et économique.

Les distingués auteurs ont parfaitement vu que les émigrés tyriens ont, pendant longtemps, continué d'adorer les mêmes divinités que les Phéniciens de Syrie ; pendant longtemps, ils ont conservé les usages religieux de la mère patrie, mais ils ont

1. G.-G. Lapeyre, des Pères Blancs, directeur du Musée Lavigerie, et A. Pellegrin, délégué au Grand Conseil de Tunisie, *Carthage punique (814-146 av. J.-C.)*, Paris, Payot, 1942, in-8° de 249 p., 2 cartes, 7 figures et 34 gravures hors texte.

dû adopter assez vite, en les déformant plus ou moins, les dieux et les déesses qui étaient l'objet d'un culte en Afrique.

On retrouvera donc les Baal, les Melqart, les Echmoun, les Astarté que nous sommes habitués à rencontrer en Syrie, les sacrifices humains que Ras Shamra nous a déjà fait connaître, y resteront en honneur et malgré les interdictions officielles y dureront jusque sous la période romaine, l'organisation du sacerdoce carthaginois rappellera ce que nous savons des prêtres phéniciens.

Il eût été bon de noter que la vocalisation de Tanit, le nom de la grande déesse, est une pure hypothèse. A mon avis il faudrait rapprocher ce mot du phénicien *nâtan* et le nom entier *Tnt pn baʿal* que l'on traduit d'ordinaire par Tanit, face de Baal, est à comparer avec l'hébreu *nâtan pânîn*, qui veut dire : tourner son regard vers, regarder. Je ne crois donc pas que *péné Ba'al* soit un nom de lieu, j'y verrais plutôt quelques chose comme l'attestation que la grande Astarté phénicienne se trouve qualifiée comme étant la parèdre par excellence de Baʿal et en quelque sorte son *épiphaneia*. Il semble également difficile d'admettre que Baʿal Hammon qui est si spécifiquement carthaginois, soit à comprendre comme étant le baal d'un lieu qui porte le nom de Hammôn. On connaît des villes en Syrie qui portent ce nom, l'inscription de Mʿasoub en est la preuve, mais Baʿal Hammôn, le baʿal de Hammôn, se localiserait aussi à Altiburos (stèle néo-punique 124, Lidzbarski, p. 153) s'il s'agit en fait du dieu principal de Carthage ! Par ailleurs, quelle que soit la confusion qui s'est établie chez les Anciens eux-mêmes, Hammôn ne peut pas s'identifier avec Jupiter Ammon, la chose est philologiquement impossible. Il faut donc en revenir à la solution du P. Lagrange qui voit dans ce vocable une épithète, le Brûlant. Baʿal Hammôn est tout simplement le Dieu soleil.

En fait la religion carthaginoise s'est toujours caractérisée par un formalisme étroit et archaïque. Il est curieux de remarquer que les principaux textes épigraphiques en langue punique sont des tarifs sacrificiels où les redevances dues aux prêtres sont minutieusement établies, comme si dans l'activité désintéressée de la religion se fût nécessairement manifestée la déformation professionnelle des marchands. Très bon livre de vulgarisation par des savants qui connaissent la question.

VIII. — Il semblerait qu'à première vue on ne puisse rien tirer pour l'Histoire des Religions d'un ouvrage de géographie[1].

---

1. Jacques Weulersse, *Le pays des Alaouites* (Institut français de Damas), Tours, Arrault et Cie, 1940, tome Ier, in-8° de 418 p., 154 fig. Tome II, Album, cv pl. (233 photo). — L'*Oronte. Etude de fleuve*, in-8° de 89 p., xx pl. (42 photos), 35 figures dans le texte.

La matière y est pourtant particulièrement riche car M. Weulersse ne s'est pas contenté de rappeler la prestigieuse histoire du pays des Alaouites, de nous en décrire toutes les particularités physiques, il a tenu à nous donner en même temps une étude très poussée du peuple, de sa structure sociale, de ses tribus, de ses communautés religieuses et surtout de son archaïsme qui en font un témoin précieux de l'Orient antique.

Du pays qui porte son nom, les Alaouites, Nosaris ou Ansariyés forment les deux tiers de la population totale, à peu près 224.000 âmes. Ils sont une secte hétérodoxe de l'Islam qui relève du Chiisme extrémiste. On sait que dès les premiers temps de la conquête arabe, les partisans de la foi nouvelle se divisèrent sur le choix du Calife. Après l'assassinat d'Othman (656), le nouveau Calife Ali, bien que gendre du prophète, ne fut pas reconnu par l'ensemble des musulmans et le gouverneur de Syrie, Moawiya, fondateur de la dynastie des Ommeyades de Damas, revendiqua le titre pour lui-même. Ni la défaite, ni la mort d'Ali (661) ne mirent fin au schisme qui s'était produit sur son nom et ses partisans restèrent fidèles à ses descendants. Ainsi se trouvèrent constituées les deux grandes divisions fondamentales de l'Islam, d'un côté, les fidèles de la Tradition *(Sunna)*, de l'autre, la Secte *(Chiʿa)*, composée des partisans d'Ali.

Pendant quelques siècles la fortune balance entre les deux formes de l'Islam, la traditionnelle et la révolutionnaire. Certaines sectes chiites connaissent une prodigieuse fortune : les Karmates s'emparent de la Mecque et pillent le sanctuaire de la Kaʿaba, les Fatimites, du nom de Fatima, fille du Prophète et épouse d'Ali, conquièrent l'Égypte et fondent au Caire un Califat chiite, rival du califat sunnite des Abbassides de Bagdad (969). Mais Saladin et plus tard les Turcs sont des Sunnites. L'heure du Chiisme est passé. Il se survit cependant en Perse où il devient la religion officielle et quelques-unes de ses sectes se maintiennent en Syrie. Ce sont les Ismaëlis, du nom d'Ismaïl, le septième Imam, les Druses, dissidents des Ismaëlis, qui portent le nom de leur fondateur Darazi, ministre du calife fatimite Hakem, les Métaualis qui reconnaissent douze Imams, d'où leur nom de Duodécimans, enfin les Alaouites, tenants d'un XIe Imam.

C'est en Irak, la terre de prédilection des doctrines chiites, que naît la secte. Son fondateur Ibn Nosaïr qui était de Bassorah, s'y proclame, en l'an 245 de l'Hégire, le disciple (*Bab*, la porte) du Xe Imam et de là la secte se répand dans tout le proche Orient. L'arrivée des Croisés (1099) ne semble pas en avoir contrarié les progrès. Bien au contraire, la zône de contact entre terres

franques et possessions musulmanes offrait un merveilleux terrain d'action à tous les dissidents de l'Islam. A l'exemple de leurs frères ennemis les Ismaëlis, les Alaouites s'établirent dans le massif montagneux qui devait garder leur nom.

Comme pour les autres sectes chiites extrémistes, la doctrine alaouite prend sa source dans l'Islam, mais pour s'en dégager rapidement dans le fond, tout en gardant un certain conformisme extérieur.

Par réaction contre les Sunnites, la personne de Mahomet passe au second plan. C'est Ali qui est le héros chiite par excellence, mais chez les Alaouites, l'évolution du personnage est poussée à ses limites extrêmes : il cesse d'être un homme pour devenir une émanation divine, si proche de la divinité ineffable qu'elle se confond avec elle. Il en est le « Sens », *M'ana.*

Mahomet n'est plus que le « Nom » ou le « Voile » d'Allah, tandis que Salman, l'un des compagnons de la première heure, en est la Porte *(Bab).* Ainsi se constitue la triade alaouite qui s'exprime par le moyen d'un symbole, lune, soleil, ciel. Ainsi réapparaît l'antique gnosticisme astral de l'Orient qui, malgré l'Islam et le Christianisme, s'est maintenu si longtemps vivant chez les Sabéens de Harrân.

Pour les Alaouites, d'ailleurs, le divin pénètre toutes choses. Au-dessous du grand monde lumineux, les êtres supérieurs, les hommes ne sont que des âmes déchues emprisonnées dans des corps, mais qui peuvent, par l'initiation, s'en libérer dans la vie future. Au-dessous des hommes s'étage le monde inférieur des ténèbres : d'abord les femmes, créatures si alourdies par la matière qu'elles n'ont même plus d'âme, puis les animaux et enfin les objets inanimés dont les plus vils ne sont que des démons à leur ultime stade de déchéance.

Sur ce corps doctrinal se greffent des croyances cycliques et messianiques. La vie de l'Univers se déroule suivant une succession de cycles réglés par les lois compliquées de la gnose numérique et dont chacun est annoncé par une nouvelle Révélation, ce qui permet d'intégrer au panthéon nosaïri Jésus et les prophètes d'Israël. Et ceci explique aussi l'un des traits caractéristiques de la psychologie religieuse alaouite. Dans une doctrine par ailleurs si desséchée, la foi au Messie, au Mahdi, à la fin du monde, demeure étrangement vivante, même chez les âmes les plus rudes. C'est un feu couvert, mais qui ne demande pour se ranimer que le souffle d'un Inspiré[1].

---

1. Les Alaouites en ont tout récemment donné un exemple frappant. Sleiman Meurched est né aux environs de 1905. A quinze ans, après une maladie grave, il prétend avoir été enlevé au ciel et commence à prophé-

Le plus extraordinaire, c'est que cette religion de théologiens subtile et raffinée soit devenue précisément celle de l'une des populations les plus arriérées de Syrie. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que cette doctrine originaire du Bas-Irak, malgré son ésotérisme, continue d'agir puissamment sur ce corps social. Si rustre qu'il soit, le paysan alaouite conserve intactes ses croyances messianiques, la conscience obscure des secrets que possèdent les initiés et la conscience claire d'appartenir à une minorité opprimée et haïe, mais élue et qui en vérité est le sel de la terre. Toutes les accusations relatives à des mœurs infamantes sont fausses. Le peuple alaouite est rude mais sain, et ce sont ces qualités profondes qui lui ont permis de résister à des siècles de persécution.

Quelques remarques. Il y aurait aussi beaucoup de choses à dire sur les Ismaëlis, dont le chef s'est appelé autrefois « le Vieux de la Montagne » et dont les « Assassins » ont fait reculer Saladin lui-même. Ce n'est qu'au xv[e] siècle que les missionnaires ismaëlis sont descendus dans l'Inde du Nord-Ouest. C'est là que réside aujourd'hui — du moins en principe, — l'héritier des Imams, le fameux Agha Khan, le descendant en ligne directe des grands Maîtres d'Alamout, le chef suprême des Ismaëlis répandus dans le monde.

Les pages qui traitent de la religion populaire des ouélys ou ziaras, tombeaux consacrés à des « amis » d'Allah, intercesseurs puissants, mais le plus souvent génies animistes qui manifestent la Présence sacrée près d'une source et sous un arbre vert, sont de celles qui peuvent le mieux faire comprendre la religion cananéenne ou le culte des hauts lieux israélites.

De ces détails, on pourra conclure justement à la richesse d'information du beau livre de M. Weulersse.

IX. — On a beaucoup écrit sur l'origine des castes et plus spécialement sur l'origine des castes de l'Inde, le pays où elles se sont le mieux conservées. Il semblerait donc qu'il n'y a plus rien à dire sur ce sujet et que le livre du grand indianiste, E. Sénart, paru, il y a une trentaine d'années et réimprimé sans changement en 1937, met un point final aux discussions[1]. Cet admirable tra-

---

tiser la venue du Mahdi. Parce qu'il crée une agitation politique, l'autorité française l'arrête et l'emprisonne. A son retour, il est accueilli avec enthousiasme et l'exaltation religieuse atteignant son paroxysme, ses partisans fanatisés massacrent les réfractaires. Meurched est mis en résidence forcée à Rakka sur l'Euphrate, mais l'exil n'a pas arrêté l'essor de la secte.

1. Emile Sénart, *Les Castes de l'Inde. Les faits et le système.* Nouvelle édition publiée sous les auspices du Musée Guimet, Paris, Geuthner, 1937, in-8° de viii-245 p.

vail montrait bien pourtant qu'un progrès est encore possible. Avec une netteté parfaite il posait la question : L'organisation brahmanique des castes est-elle à la racine même du régime ou en marque-t-elle la forme dernière ? Et il répondait : « Le passé de la caste n'est intelligible qu'à la lumière du présent, à la condition toutefois que ce présent diligemment étudié par les spécialistes, soit compris et expliqué par des historiens de métier qui sachent remonter aux causes premières et en déterminer l'évolution. »

Au cours de son travail, le maître éminent apportait la preuve que la caste n'est pas le résultat inévitable d'une spécialisation dans les métiers. Il montrait que l'origine de la caste n'est pas non plus à chercher dans les races qui peuplent l'Inde, Aryens demeurés purs et Dravidiens aborigénes relégués tout en bas. Il en voyait assez volontiers l'origine dans l'évolution normale de la plus ancienne constitution de la famille hindoue, évolution organique conditionnée par la mentalité spéciale de l'Inde.

Mais Sénart le sentait. On pouvait lui objecter que ce lien de consanguinité ne peut expliquer dans une caste ni les pratiques religieuses qui la caractérisent, ni la création actuelle de nouvelles castes, ni d'innombrables faits, comme celui cité par S.-A. Lyall dans ses *Asiatic Studies*, d'une classe de prêtres sorciers appartenant à des tribus dravidiennes et tout entière incorporée dans la caste des Brahmanes. Il était donc nécessaire de trouver autre chose et M. Sénart insiste lui-même à plus d'une reprise sur ce fait que, dans la société hindoue, l'idée religieuse n'est étrangère à aucun rouage du monde indien.

M. Sénart était un indianiste qui avait tout lu, mais il lui manquait d'avoir vécu aux Indes et d'avoir, comme Kim, bavardé dans les souks. M. Hocart, au contraire, s'il est un oxfordman qui a fait du sanscrit et étudié l'histoire des religions, est surtout un membre du Civil Service of India et pendant de longues années il a vécu de près la vie des indigènes. M. Sénart avait noté l'importance de l'idée religieuse dans la formation des castes, il appartenait à M. Hocart de mettre cet élément en pleine lumière et d'en tirer les conclusions voulues[1].

Pour les Européens le barbier est un homme qui rase les autres et le blanchisseur, l'individu qui fait la lessive. Pour les Hindous, le barbier est un prêtre qui préside à la crémation des corps.

1. A.-M. Hocart, *Les Castes*, traduction E.-J. Lévy et J. Auboyer (Ministère de l'Éducation nationale. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, tome LIV), Paris, Geuthner, 1938, in-12 de xii-275 p.

Son rôle est de se charger des rites que la haute classe sacerdotale se refuserait à accomplir parce que la mort est une souillure. Le blanchisseur est en rapport avec toutes les pollutions rituelles, mais si ce contact le souille, son rôle est cependant de purifier. Forgerons et orfèvres fabriquent les emblèmes et les statues des dieux, le potier façonne les urnes funéraires et les innombrables ex-voto que la piété hindoue utilise à des fins religieuses ou magiques. Ils sont chargés en outre de la réduction des fractures, car les choses peuvent être réparées ou rénovées en agissant sur leurs représentations en argile. En fait potiers, forgerons et orfèvres sont spécialisés dans la fabrication matérielle de l'idole. Il appartient au brahmane d'y introduire le souffle de vie par la cérémonie de l'insertion des yeux.

Ces exemples pourraient se multiplier. Disons seulement que des enquêtes de M. H. il ressort une première constatation, c'est qu'aux Indes, chaque occupation constitue un sacerdoce. Le succès pour un Hindou ne dépend pas du talent de l'ouvrier, mais bien plutôt du secours des dieux et des génies qu'il convient de se rendre favorables. Ainsi donc, tout s'ordonne autour de l'idée religieuse et plus particulièrement du sacrifice. En haut, les classes supérieures qui, par le sacrifice, communiquent directement avec les dieux. Ils en fournissent la matière et en assurent l'exécution convenable. Seulement, ils sont tellement envahis par la sainteté divine qui les pénètre comme autrefois le *miasma* grec, qu'ils finissent par s'identifier avec les dieux. Dès lors, ils n'ont plus le droit, sous peine d'une déchéance qui les met en dehors de la caste, d'entrer en contact avec la mort ou ce qui y conduit, c'est-à-dire la souillure.

Le roi fournit les offrandes et supporte les dépenses, mais parce qu'il devient Indra, le dieu de la lumière, et Varuna, le dieu de l'ordre, son rôle est en même temps d'anéantir les puissances démoniaques et ennemies que créent le désordre et c'est pourquoi il est le représentant par excellence de la caste des guerriers. Les brahmanes accomplissent le rituel pour quiconque offre un sacrifice, ils sont les dieux sacerdotaux intermédiaires des hommes auprès des dieux célestes. Quant à la troisième caste noble, celle des cultivateurs, son devoir est d'alimenter le sacrifice des produits de sa terre et de son bétail, elle est le support sur lequel s'appuient les rois et les prêtres.

Mais les basses classes ? Ce sont des gens honorables et qui sont redevables de leurs services aux castes de lumière. Ces services consistent précisément à se charger des besognes inférieures nécessaires à la vie de toute société organisée. Ils permettent ainsi aux gens de bien, pour le plus grand profit du peuple entier,

de demeurer dans cette pureté rituelle qui assure l'intimité avec les dieux et par le fait même leur bienveillance. Dans ce système l'hérédité joue évidemment son rôle, mais puisque ce qui importe avant tout, c'est le sacrifice et la participation au sacrifice, si un lignage s'abaisse, un autre peut s'élever et des cérémonies d'admission, de consécration viendront combler les vides, élever un plus digne ou un plus apte.

Ainsi donc le système des castes repose sur la participation au sacrifice. Il est essentiellement une organisation sacrificielle et les castes ne sont que des familles auxquelles différentes attributions dans le rituel sont assignées par l'hérédité ou par le choix.

L'ouvrage de M. Hocart est un de ces maîtres livres qui apportent tout à coup une solution lumineuse et permettent enfin de voir clair dans une question que de nombreuses contingences avaient compliquée à plaisir.

L'auteur ne consacre que quelques pages au système des castes chez les Hébreux. Il y aurait là-dessus tout un volume à écrire parce que la caste sacerdotale chez les Hébreux n'a jamais été qu'en voie de formation. On y retrouve un *connubium* spécial, des lois particulières de pureté, des repas sacrés, mais pour cette raison que le sacrifice chez les Sémites appartient essentiellement au chef de famille, elle n'a jamais pu se réaliser complètement. Au moment où elle aurait pu enfin se constituer, où le *am-ha ares*, le peuple de la terre devenait presque un outcast, la ruine de Jérusalem par Titus est venue arrêter une évolution qui devait aboutir normalement à une véritable caste. L'existence de la caste chez les Sémites ne nous paraît donc pas prouvée. Elle est un phénomène social d'origine religieuse qui tout d'abord et au premier chef appartient aux Indo-Européens.

X. — D'une région qu'on situe au sud de la Russie, mais qui devait monter jusqu'à la Baltique, les Indo-Européens sont partis dans le cours du troisième et du second millénaires avant notre ère par vagues successives. Les uns occupent l'Asie antérieure et d'autres l'Iran. Aux Indes, le Pendjab est envahi par eux. A l'ouest, jusqu'en Irlande, les Celtes sont des Indo-Européens, tout comme les Grecs, les Romains, les Slaves et les Germains.

De bonne heure tous ces émigrants ont perdu le contact avec le pays d'origine ou avec les corps qui opèrent en d'autres régions, mais un fait demeure, c'est que le sanscrit et les langues de l'Iran, le grec et le latin, les langues celtiques, slaves, germaniques ne sont que des formes prises, au cours d'évolutions divergentes, par un seul et même parler préhistorique. En droit, il est donc possible de remonter jusqu'à un indo-européen primitif.

Une unité de langage, si elle ne suppose pas une unité politique, suppose nécessairement une origine commune et par le fait même

une unité culturelle qui devra se retrouver en traits épars, plus ou moins déformés, dans toute la civilisation et plus particulièrement dans la religion. Est-ce à dire que les savants pourront arriver à reconstituer la religion originelle des Indo-Européens ? En aucune façon, car, à la date où nous les atteignons, ceux-ci ne sont déjà plus des primitifs. Ils ont derrière eux des siècles innombrables qui les ont conduits depuis le stade de la simple cueillette jusqu'à la vie pastorale et à un début d'agriculture. Tout ce qu'on peut faire, c'est d'arriver, par la confrontation des rites, des mythes et des mots sacrés, à reconstituer certains fragments d'une ancienne religion commune, mais déjà très évoluée,

C'est ici évidemment qu'intervient la méthode comparative. Elle se caractérise, dit le P. Pinard de la Boullaye, par un emploi soutenu de la comparaison entre les diverses religions indo-européennes, afin de mieux connaître tout d'abord les ressemblances, les dissemblances qu'elles présentent, pour établir ensuite sur des fondements le moins possible sujets à l'erreur, la reconstitution des unes et des autres, l'explication de leur formation et de leur évolution, pour arriver enfin dans une certaine mesure à déterminer le fonds commun.

Il est clair qu'une telle méthode est parfaitement légitime. Elle a fait ses preuves en histoire et en philologie, elle s'impose également en histoire des religions, parce que des analogies constatées permetttent de découvrir l'origine des différents rites ou mythes plus ou moins déformés, d'établir les emprunts de culte à culte, voire même la parenté originelle de religions aujourd'hui réparties en des pays fort distants et profondément différenciés.

Lors donc que M. Dumézil[1], dans son petit livre *Flamen-Brahman*, rapproche le prêtre hindou du sacerdoce romain, sa comparaison est fondée en raison et les conclusions auxquelles il aboutit, des plus intéressantes. Quelle que soit l'origine philologique et qui n'est pas d'ailleurs sans difficultés, il s'ensuit cependant qu'aux deux extrémités du monde indo-européen, les conceptions qui relient le rôle du *Brahman* au *Flamen-Dialis* sont les mêmes. De même que, dans l'équipe sacrificielle classique, le *Brahman* se distingue des autres prêtres, parce qu'il est en quelque sorte consubstantiel au sacrifice, de même le *Flamen* est non seulement

1. Georges Dumézil, *Ouranos-Varuna, Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1934. — *Flamen-Brahman*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, t. LI, Paris, Geuthner, 1935. — *Mitra-Varuna*, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté, Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, t. LVI, Paris, Leroux, 1940. — *Jupiter, Mars, Quirinus, Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941. — *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard, 1941.

le sacrificateur permanent, mais il est, sa vie durant, selon l'heureuse expression de Jullian, une victime constamment parée, l'incarnation même de la puissance sacrificielle. De même que le *brahman* et le *rajan* (le roi en sanscrit) forment un couple, le second servant de substitut au premier dans les moments et les actes religieusement dangereux, de même le *flamen* est le substitut du *rex* romain. L'un et l'autre sont d'ailleurs par leur seule existence un gage de la prospérité économique et politique de l'État.

Cette communauté d'origine et de conception a mis nécessairement de nombreux parallélismes dans le détail de leurs obligations et de leurs interdictions respectives. M. Dumézil le démontre surabondamment. Ces conclusions basées sur l'emploi de la méthode comparative, ne sont pas contestables. Elle a permis au même auteur de confronter de la façon la plus heureuse la légende grecque d'Ouranos et le mythe indo-iranien de Varuna.

Dans ce dernier ouvrage cependant, la tendance apparaît déjà d'étendre cette méthode comparative à la sociologie et de conclure des ressemblances religieuses à des identités de formes gouvernementales, des représentations religieuses qui symbolisent la création et la conservation du monde, à une conception bipartite de la société. Sous prétexte que « la religion est une explication générale et cohérente de l'Univers, soutenant et animant la vie de la société et des individus », ce qui est d'ailleurs fort contestable, l'auteur conclut, des rites et des mythes concernant l'administration religieuse ou magique du monde, des grands dieux célestes et des divinités inférieures, à une projection de tout le système dans le domaine terrestre, social et juridique, de telle sorte que l'organisation de ce panthéon trouve son exacte reproduction dans la société.

La chose *a priori* semble difficile, car elle suppose entre l'évolution sociale et l'évolution religieuse un rapport nécessaire et toujours identique. La cité grecque n'est pas calquée sur l'Olympe, le Christianisme s'accommode de tous les gouvernements, le polythéisme le plus effréné est compatible avec la tyrannie unitaire la plus absolue, et les sociétés primitives les plus proches du type familial, celles que gouverne un conseil d'anciens, reconnaissent un Être suprême, un *All-Father*, suivant l'expression de N. Söderblom.

Par ailleurs, puisque M. Dumézil parle quelque part, comme d'un moyen objectif d'appréciation, « du repérage des coïncidences entre deux sociétés apparentées », encore faut-il que ce repérage soit exact, que les éléments renferment réellement des relations homologues et il semble bien que ce ne soit pas le cas ni dans le

volume intitulé *Jupiter, Mars, Quirinus*, ni surtout dans le petit livre *Les Horaces et les Curiaces*.

Dans le premier de ces ouvrages, l'auteur précise et développe l'analogie qu'il observe entre la hiérarchie triple de la société brahmanique (prêtres, guerriers, agriculteurs) et la hiérarchie triple du plus auguste des sacerdoces romains (flamines de Jupiter, Mars et Quirinus), avec tout ce qui se rattache à l'une et à l'autre. Il en conclut que les Indo-Européens se représentaient le monde et la société comme formés de trois organes hiérarchisés assurant trois fonctions, administration religieuse, magique et juridique, force guerrière et fécondité. Pratiquement, sous le roi, le corps social aurait été divisé d'après ce modèle en trois classes hiérarchisées. Ainsi s'explique à Rome la hiérarchie fossilisée des trois flamines majeurs, le fait encore reconstituable des trois tribus primitives, la légende de la guerre des Sabines, la fusion des peuples de Romulus, Lucumo et Tatius, et la triade archaïque de Jupiter, Mars et Quirinus.

Pour aboutir à ces conclusions M. Dumézil part de ce fait qu'aux Indes et en Iran, la société se divise en trois grandes castes qui correspondent à trois organes différenciés et hiérarchisés, prêtres, guerriers et agriculteurs, dont la collaboration est nécessaire à la vie du corps social.

Le malheur, c'est que cette base de comparaison fait précisément défaut aux Indes. Comme on le rappelait plus haut, M. Sénart a nettement établi que les castes ne procédaient pas d'une spécialisation des métiers, qu'elles n'avaient pas non plus pour origine une distinction entre conquérants blancs et une race conquise noire. La caste est au contraire, et M. Hocard l'a définitivement prouvé, une organisation sacrificielle et religieuse. La société hindoue n'est donc pas tripartite, car les castes sont aussi nombreuses que les familles auxquelles différentes attributions dans le rituel sont assignées par l'hérédité et par le choix. Puisqu'on voulait appliquer la méthode comparative entre ces deux peuples indo-européens de l'Est et de l'Ouest, il fallait partir de cette constatation, qui est un fait désormais acquis, et se demander par exemple si patriciens et plébéiens ne correspondaient pas aux sacrifiants et aux non-sacrifiants de l'Inde, dans quelle mesure et de quelle manière la caste sacerdotale est arrivée à se distinguer de la classe royale et montrer par exemple comment l'une des prérogatives royales est précisément de pouvoir abaisser les inaptes et élever les plus dignes.

Pour expliquer le combat des Horaces et des Curiaces, l'ingéniosité de M. Dumézil s'en va chercher en Irlande le héros Cuchulainn et nous n'aurions là que l'une des formes du vieux mythe

universel du combat héroïque contre un triple adversaire. Cuchulainn combat et met à mort les trois frères qu'il a provoqués. A son retour, le roi, pour éteindre une fureur qui risque de devenir dangereuse pour les siens, lui dépêche cent cinquante femmes nues qui doivent lui barrer la route. Mais la vertu de Cuchulainn triomphe une fois de plus. Il se voile le visage. On en profite pour l'arrêter et le plonger dans des cuves d'eau glacée qui refroidiront son ardeur guerrière.

Vous vous demandez sans doute ce que cet épisode peut avoir à faire avec l'histoire du jeune Horace. Mais comment ne voyez-vous pas que le symbole de la femme impudique s'incarne dans Camille, la fiancée de l'un des Curiaces ? Son impudeur consiste précisément à songer encore aux douceurs de l'amour quand il s'agit de combat et de courage viril.

Toujours d'après M. Dumézil, la lutte contre trois adversaires est un combat initiatique indo-européen destiné à tremper le courage des jeunes guerriers, mais dont Rome n'a accueilli la légende qu'en la transformant pour l'adapter à sa tactique militaire.

Il est difficile de suivre sur ce terrain l'éminent auteur et l'histoire des religions, même comparative, n'accueille ces conclusions qu'avec un certain scepticisme. La *perduellio* en vertu de laquelle le jeune Horace est condamné à mort, s'explique par le fratricide, la purification que constitue le passage sous une poutre, est un rite normal et connu après un meurtre sacrilège. Elle n'a rien à voir avec les cuves d'eau froide destinées à éteindre une ardeur excessive. Aucune trace du combat initiatique n'existe chez les Romains et M. Dumézil le sent lui-même puisqu'il parsème les pages de son livre de termes qui laissent planer un doute immense sur la légitimité de sa méthode, des « possible, vraisemblable, probable » auxquels succèdent des « évident » que rien ne justifie.

M. Dumézil est un magnifique explorateur de ce domaine si riche en mystères que constituent les langues de notre vieux monde et ses premiers travaux lui ont acquis un juste et légitime renom. On regrettera de trouver dans ses derniers ouvrages une application exagérée et abusive de la méthode comparative. A le suivre, les historiens des religions risqueraient de s'engager dans des voies qui ne peuvent que conduire à des déceptions.

La librairie Gallimard a eu la grande amabilité de m'envoyer le dernier ouvrage de M. Dumézil, *Servius et la Fortune*[1]. Deux

1. Georges DUMÉZIL, *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris, Gallimard, 1943, in-16 de 246 p.

fois de suite j'ai relu l'ouvrage, la plume à la main. Une fois de plus j'admire la science linguistique de l'auteur, mais je ne saisis pas du tout comment le savant auteur, en partant de ces seuls éléments, peut arriver à une conclusion quelconque. Une comparaison fera saisir ma pensée. Supposons un malade qui annonce 40° de fièvre. Peut-on de ce seul fait conclure à une typhoïde ? Evidemment non, puisqu'il y a dix autres maladies qui présentent ce même symptôme. Pour arriver à un diagnostic exact, il faudra que le médecin tienne compte et nécessairement, d'autres éléments d'appréciation. C'est là exactement l'impression que me produit le livre de M. Dumézil : il appuie trop sur un élément, il néglige les autres.

(à suivre). Albert VINCENT.

Réflexions sur la Thèse de Paul Radin (1)

SOMMAIRE : I. — La thèse rationaliste de P. Radin tend tout d'abord à créer une équivoque entre l'idée générale de religion et le dogme révélé.

II. — Cet écrivain tente de rechercher des vestiges de la *religion primitive* dans la religion des peuplades actuelles dites *primitives*.

III. — Radin s'est limité dans ses recherches à une peuplade des bords du lac Winnipeg, au Canada, par le truchement d'un indigène passablement imaginatif. Le reste de sa documentation fourmille d'erreurs.

IV. — Rôle exagéré de la divination et de la magie.

V. — Bases probables de la religion primitive naturelle.

VI. — *Conclusion*. La thèse de Radin n'est qu'un coup de boutoir pour déconsidérer la religion chrétienne ; elle manque de base scientifique et expérimentale.

Qui peut se flatter de connaître, autrement que par révélation (en supposant que Dieu existe) les éléments essentiels de la religion primitive au sens de religion des premiers hommes ?

Les Primitifs ne possèdent par définition aucun document écrit et leurs témoignages historiques ou actuels n'ont quelque valeur positive et très limitée que pour trois ou quatre générations, alors que les générations humaines se comptent déjà par milliers.

---

1. Voir *Année Théologique* 1942, III, p. 535.

Tout essai de la reconstitution de la Religion primitive sera donc une œuvre de fantaisie, l'expression des sentiments de l'auteur à l'égard du problème religieux.

Ce problème inéluctable tourmente même et peut-être surtout les érudits délibérément athées qui cherchent comme P. Radin à saper les fondements de la Religion, non pas seulement ceux de la Religion primitive, « sous-produit du système social et économique » des sociétés arriérées, mais, par ce détour, ceux surtout de la Religion chrétienne et catholique, la seule qui inquiète, parce qu'elle prétend s'imposer à tous les hommes comme un devoir.

La preuve en est l'acharnement de l'auteur à se servir des termes les plus spécifiques de notre théologie, de notre mystique et de notre ascèse pour qualifier les personnes et les choses de sa Religion des Primitifs, quoique ceux-ci ne connaissent rien d'approchant ni même d'analogue. Ce à quoi il prétend c'est à confondre dans la même réprobation : prêtres et sorciers, théologiens et chamans, élucubrations d'ignorants et dogmes de savants : « En elle-même, la Religion n'est rien », conclut-il.

Si la Religion des premiers hommes nous demeure inaccessible, nous pourrions peut-être en trouver, ne fût-ce qu'un pâle reflet, dans les systèmes religieux de nos contemporains qu'on est convenu d'appeler des Primitifs, parce qu'ils vivent sans écriture, dans un état social très peu développé.

Il est très digne de remarque que tous les peuples ont une religion. « La Religion vient de la vie, dit P. Radin lui-même, et s'oriente vers la vie. » C'est qu'elle est postulée par le fait de la vie : elle explique l'origine de la vie par l'objet de ses adorations, et demande à ce bienfaiteur la continuation et l'amélioration des conditions de cette vie.

Rien ne permet d'affirmer que le premier homme, le premier couple humain n'ait pas été au moins aussi religieux que ses descendants, qui étaient beaucoup mieux armés que lui en vue de la lutte pour la vie, et auraient pu moins sentir le besoin d'un Aide tout-puissant.

Toutefois la Religion — sentiments, croyances et pratiques — qu'il a transmise à ses descendants immédiats, a dû rapidement se diversifier au gré des tempéraments des hommes, des variations de milieux et des innombrables cataclysmes de

l'histoire : périodes glaciaires, bouleversements volcaniques, déluge et inondations, invasions et conquêtes, épidémies et fléaux de toutes sortes, etc... Toujours est-il qu'il n'existe plus de Religion primitive, mais seulement des religions de Primitifs.

Ces religions ont-elles gardé les éléments de la Religion vraiment primitive, celle du premier homme ? C'est une hypothèse incontrôlable.

Celui qui se hasarde à en formuler une, devrait commencer par faire le relevé de toutes les données religieuses de tous les peuples qui méritent le nom de Primitifs, sans se permettre un choix arbitraire. Or, ce travail d'approche est à peine commencé. Quels sont les Primitifs de l'Amérique du Sud, de l'Afrique, de l'Océanie, de la Sibérie, de l'Amérique du Nord dont on a relevé les idées, les pratiques, les sentiments religieux avec toute l'autorité, tout le scrupule, toute la compréhension désirables ? La plupart n'ont été étudiés que par des passants qui ignoraient tout de leurs langues, et qui étaient par conséquent incapables de les comprendre, à supposer qu'ils en eussent eu le loisir et les autres moyens.

Que de témoignages sans valeur probante encombrent les livres et les articles parus sur les Primitifs ! Nous sommes journellement témoins des mêmes abus. Chaque explorateur veut rapporter de l'inédit. Sur un détail plus ou moins pittoresque, plus ou moins essentiel ou accidentel, on échafaude des théories à perte de vue, qu'un rien suffit à faire crouler.

Radin a-t-il échappé à ce travers ? Il le prétend. Comme bien d'autres il a voué sa vie à l'étude de la Religion des Primitifs. Il abrite ses conclusions sous des formules charlatanesques, telles que : il ne saurait faire aucun doute ; je ne saurais trop répéter ; rien de mieux établi ; nous pourrons, sans risque de nous tromper, etc..., etc..., qui reviennent à satiété. Une fois même il prétend qu'on *peut affirmer dogmatiquement* que personne dans ses rapports avec autrui ne peut s'élever au-dessus du système d'échanges économiques qui prévaut dans la société. Saint François d'Assise en eût bien ri. Comme le despotisme russe du marquis de Custine, P. Radin « compte les idées et les sentiments pour rien. La Religion en elle-même n'est rien ; il refait les faits, lutte contre l'évidence et en triomphe. »

Le laïcisme porté à cet extrême est lui-même d'ailleurs une sorte de religion à rebours, du saducéisme, dont les fidèles sont de vrais fanatiques, et les prédicateurs des prêtres invertis à religion refoulée.

Pour ce qui est de Radin, notons que la seule tribu qu'il semble avoir étudiée sur place, est celle des Winebago, qui a donné son nom au lac et à la ville de Winnipeg au Canada. C'est une tribu qui est depuis longtemps en contact avec les Blancs. Radin assure qu'elle a même appartenu à la religion chrétienne. Son informateur est un indigène, probablement de langue anglaise, — il ne le dit pas, — au parler facile et d'une grande imagination, comme on en trouve souvent parmi les Primitifs. On ne peut pas toutefois le considérer comme une autorité en religion primitive, même pas de celle plus ou moins bien reconstituée des anciens Winebago d'avant la découverte de l'Amérique, dont rien ne garantit qu'il soit l'authentique héritier.

Quant aux autres Primitifs cités par Radin, ceux de l'Afrique en particulier, sa documentation empruntée à des explorateurs de valeur inégale et incertaine, est notoirement déficiente et souvent erronée.

Il avance, par exemple, que la Religion du Grand Dieu — c'est-à-dire de Dieu, car il ne peut y avoir de petit dieu — est le privilège des tribus agricoles les plus avancées, tels que les Ewe du Togo-Dahomey et que même alors elle est la spécialité d'une corporation sacerdotale et de ses adhérents.

Or, nous sommes en état de prouver que Dieu est connu, vénéré et redouté jusque dans les stades les plus arriérés des civilisations africaines, celles des Pygmées Ba ka du Cameroun sud-oriental, par exemple, dont on cite le trait suivant. A la suite d'une chasse heureuse, les Négrilles jettent bien à tous les horizons certains débris de viande à l'intention des morts qui ont aidé au succès ; mais à l'intention de Dieu, *Kumba*, ils nettoient soigneusement une petite place, et y déposent avec respect un beau quartier de viande, en priant *Kumba* de favoriser toujours les chasseurs.

L'erreur de Radin est même double, car *Denté*, la divinité à laquelle il fait allusion à propos des Ewe, n'est qu'un simple Génie du sol, un serviteur du Dieu suprême *Mahu* ou *Mawu*, le Tout-Puissant, que les Ewe révèrent. C'est pourquoi, comme

tous ses congénères d'Afrique et aussi comme les morts, Denté apparaît le plus souvent sous la forme d'un serpent.

Contrairement à l'opinion courante, on peut avancer fermement que tous les Noirs d'Afrique, à deux ou trois exceptions près qui confirment la règle, sont des monothéistes pour qui Dieu est un Être suprême, unique en son genre, qui sait tout, qui peut tout, qui est le Maître de tout et de tous, qui n'a besoin de rien, dont les autres esprits ne sont que d'humbles serviteurs, même s'ils ont un clergé à leur service, et qu'aucune magie, aucune prière, aucune intervention ne peut forcer quand il a dit : Non !

C'est arbitrairement que l'informateur de Radin a traduit le mot zandé *mungu* (prononcer moungou) par le qualificatif « magique ». Ce terme est en réalité un mot composé d'un pronom *mu*, d'un article *n* et d'un nom *gu* que l'on retrouve dans tout le domaine des langues néo-africaines, mais surtout bantu, avec de légères déformations. Il peut se traduire littéralement : *celui la force*, et désigne pratiquement tout être doué de quelque propriété avantageuse qui lui donne, sur les autres de même genre, une supériorité quelconque physique ou morale.

Il n'est pas étonnant qu'un terme aussi vague puisse convenir à une foule d'objets ou d'agents dans les divers ordres de l'univers. Aux vingt exemples copiés par Radin, j'ajouterai le nom de Dieu en de nombreux dialectes, ceux du gorille, du buffle et du rat, du poison et des cimetières, du maïs et de la courge, etc..., etc..., suivant les idiomes. Cette supériorité peut être parfois d'ordre magique, mot dont il faudrait préciser le sens très nuageux, mais elle est souvent d'ordre physique, comme le prouvent les exemples précédents.

Une autre idée beaucoup plus importante dans le monde des Primitifs est celle du *mana* polynésien, de l'*orenda* amérindien, du *n yama, li kundu*, ou *n yemba*, etc... des Africains. Ces termes désignent l'énergie vitale répandue dans l'univers à des degrés divers et sous des formes multiples, mais qui se trouve tout entière en Dieu, l'Acte pur, l'Être en soi, qui l'a répartie à son gré entre les autres êtres, soit directement, soit indirectement, et qui permet et veut, naturellement, que la hiérarchie établie par lui, s'exerce et soit respectée par ses créatures : les forts, les malins et les capables dominant les faibles, les naïfs et les incapables.

C'est d'après cette notion complexe que les tribus africaines se dénomment de noms variés qui signifient tous : Ceux (Ba, Wa, A, E, etc...) qui ont le principe de la puissance, de l'énergie ou de la supériorité. En les désignant uniquement par ce principe, comme le fait Radin pour les Ba Thonga, qu'il appelle les Thongas, on fait preuve d'incompréhension totale sur un point de la plus haute importance pour la connaissance de la mentalité indigène et par conséquent de leurs idées et de leurs sentiments religieux.

Pour les Noirs d'Afrique, Dieu est celui qui a la Supériorité absolue. Il est l'Énergie personnifiée. Tel est le sens de ses différents noms : **Mu lungu**, **Ka lunga**, **Nya kumba**, **Ka zuba**, **Lu anda**, **Im mana** (manda), **O suku** (sungu), **Un kulu** (kundu) etc... et de leurs dérivés.

Leur opinion est excellemment exprimée par ces proverbes que tous connaissent chez les *Ova n yanéka* de l'Angola méridional :

« L'idée de Dieu croît avec le cœur, elle marche avec la conscience, et poursuit l'homme tant qu'il garde son intelligence. »

« Personne n'ignore le nom d'*O huku* ; il n'est personne qui ne l'invoque. »

« Ce que *O huku* te donne, le mal comme le bien, accepte-le : à *O huku* on ne fait pas la moue. »

« Ce qu'il y a dans mon cœur, bien à moi, *Ka lunga* (autre nom de Dieu) seul le sait. »

« Celui qui t'a donné une bouche, ne te laisse pas dormir sans lui avoir donné à manger. »

« Les chefs de village sont protégés par les chefs de district ; ceux-ci par le *soba* (roitelet) ; celui-ci par *Hama nene* (le grand Roi, troisième nom de Dieu). »

« *Omu kul' Ami* (le Roi éternel) ne fait pas comme l'oiseau qui se dit ami de l'éléphant et du chasseur (il ne trompe pas). »

De même : « Tout ce que Dieu (Dofe-re) fait en haut est bon », disent les Ku rumba du Soudan.

L'existence d'une religion individuelle, intérieure et sincère chez les gens normaux, l'adoration de l'Être suprême en esprit et en vérité, qui est en définitive le seul phénomène qui mérite le nom de Religion, « *nam et Pater tales quærit qui adorent eum* » (Joan., iv, 23), est supposée inexistante par Radin et l'école

sociologique, ou plutôt saducéenne, en dépit de la gravure qui représente sur la couverture du livre un Polynésien, peut-être chrétien d'ailleurs, à genoux devant la grande Nature.

Les nombreux faits qui en témoignent chez les Primitifs : oraisons jaculatoires, remerciements, saluts au Soleil matin et soir, offrandes particulièrement respectueuses de morceaux de choix de leurs victimes, appels universels à la pitié ou à la justice de Dieu, sont astucieusement passés sous silence par l'auteur.

A priori, il faut que la Religion vienne de la Magie, et la Magie de la Peur, qui serait le sentiment dominant du Primitif : ce qui est une autre affirmation gratuite et sans fondement.

J'ai vu beaucoup de Primitifs, tant dans les forêts vierges de l'Amazonie brésilienne ou colombienne où ils se cachent des civilisés, que dans les colonies françaises, belge, portugaises et anglaises de l'Afrique ; j'en ai certainement vu beaucoup plus que Radin : des Rouges, des Noirs, des Négrilles. Je les ai étudiés de près par des moyens appropriés et adéquats. J'atteste qu'ils ne sont ni tellement obsédés par la Peur, ni si exclusivement occupés de Magie.

Beaucoup d'entre eux vivaient, sinon dans l'opulence, du moins dans une honnête aisance. Ils goûtent la joie de vivre, et ne craignent rien tant que la mort.

La divination et la magie jouent un certain rôle dans leur vie. Ils attribuent aux animaux et aux plantes des connaissances et des pouvoirs que notre science leur dénie à juste titre. Mais la divination et la magie sont des succédanés ou des précurseurs de la science positive et expérimentale et non de la Religion.

La Magie, comme ses sœurs l'Alchimie et l'Astrologie, représente les premiers tâtonnements de la science. Elle demande à ses procédés, à ses rites et à ses formules, les solutions que la Science demande à l'application des lois connues de la Nature. Mais rien ne prouve que la Magie ait précédé la Religion avec laquelle elle n'a rien de commun. La Magie non plus que la Science n'a jamais été tenue pour Dieu, elle n'a jamais équivalu à Dieu, comme le prétend un pastiche blasphématoire et impertinent de Radin.

Les magiciens des Primitifs sont aussi religieux que leurs congénères, mais ils ne prétendent pas que l'exercice de leur art soit un acte religieux, ni même qu'il introduise à la Religion.

Ils se disent, et peut-être se croient extralucides, et grâce à ce privilège, capables de prodiges, de guérisons, de purifications même dont le vulgaire est incapable et pour lesquels il a recours à eux.

Ils se croient en général en relation de maître à serviteur, ou du moins de favori à maître avec certains esprits méchants, des esprits de sorciers morts, par exemple, ou de grands magiciens disparus qui mettent à leur disposition leur expérience et leurs pouvoirs. Mais rien de cela ne représente l'ombre d'un esprit religieux.

Le magicien est surtout un savant qui par sa science s'est acquis de hautes relations dans le monde invisible, qui pour lui ne l'est pas. Toutefois ses rapports avec les esprits ne diffèrent pas essentiellement de nos relations avec les hommes qui nous sont supérieurs sous quelque rapport, et il ne leur demande que la production de résultats matériels par le moyen d'une science profane acquise, infuse ou innée.

Ces esprits sont tantôt ses égaux, tantôt ses maîtres, tantôt ses serviteurs, au même titre que les vivants ; et on ne prétendra pas que les rapports de ceux-ci avec leurs supérieurs ou leurs égaux revêtent le caractère religieux, sauf quand ces derniers sont des autorités religieuses, et à l'occasion d'actes religieux, ce qui n'est jamais le cas entre les magiciens et les esprits à leur dévotion.

Le Primitif a la crainte de Dieu, comme il convient ; mais il n'a pas tellement peur de la vie ni des forces de la Nature qu'il a d'ailleurs su partout peu ou prou soumettre à son empire non seulement par des rites magiques, mais surtout avec ses armes, ses outils et son intelligence, en invoquant l'aide de Dieu, celle de ses ancêtres, et des Esprits, car il est partout religieux et croit, comme à la sienne propre, à l'existence d'un monde invisible où vivent des personnes secourables, intelligentes et supérieures à lui. D'où la prière des Dogons à Dieu en offrant une victime et une libation à l'ancêtre de leur famille : « *Amma* (Dieu), donne-moi le bonheur et des enfants, donne-nous du mil mûr et de l'aisance. » *Journal des Africanistes*, tome XI, p. 86. De même chez les Ku rumba, *ibid*,. p. 70 : « Celui qui fait un cadeau au circoncis fait en cela une offrande à Dieu », car, p. 72 : « Quand le circoncis mendie, c'est Dieu (**Wende**) qui mendie ». Ce qui fait de cette aumône un acte essentiellement religieux.

Le livre de Radin se termine par une prière de type soi-disant primitif, mais empruntée à la religion des Sikhs, qui est une religion historique de civilisés, sorte de compromis entre l'Islam et le Brahmanisme, fondée au XVIe siècle par Nanak, disciple de Kabin. Elle s'adresse précisément à ce Kabin qui, pour les Sikhs, est un avatar de Vishnu, et mettrait en évidence « l'antagonisme qui se joue entre ceux pour qui la Religion est un refuge, et ceux pour qui elle est un instrument de profit et de domination. » La voici : que le lecteur en juge :

« Fais que je ne sois pas endetté. Je te demande deux *seer* de farine, etc... qui me nourriront deux fois par jour, un lit à quatre pieds, un coussin et un matelas, etc... Et alors ton esclave t'adorera dévotement. Je n'ai jamais été cupide. Je n'aime rien que ton nom. »

Ne dirait-on pas un grossier démarcage de notre Oraison dominicale ? Or, chez nous, prêtres et laïcs la récitent plusieurs fois par jour. Par quoi donc montrerait-elle l'antagonisme entre ces deux classes d'hommes religieux ? D'autre part, qu'a-t-elle de particulièrement primitif, puisque le *Pater* est la plus belle prière de la Religion chrétienne, qui est une religion historique et civilisatrice ?

L'auteur a raison d'admettre que les fonctions mentales du Primitif actuel sont les équivalentes des nôtres : c'est l'impression que l'on ressent toujours au contact intime des hommes dits sauvages. Il a également raison de soutenir que l'évolutionisme systématique est une erreur historique.

Dès lors, puisqu'il admet que certains Primitifs au moins ont eu l'idée de Dieu dès les débuts de l'humanité, il ne nous en faut pas davantage pour soutenir logiquement la possibilité d'une Religion primitive, d'où, par des faits historiques, témoignages divins authentiques remontant en partie à plus de trois mille ans, est sortie peu à peu notre Religion chrétienne et catholique, alors que d'autres hommes, nos égaux, moins bien favorisés, s'égaraient dans le labyrinthe des superstitions païennes.

Il est naturel à l'homme de déchoir ; et ce n'est pas seulement « en vertu d'une charmante ironie de l'Histoire des Religions que ce sont les civilisations les plus simples qui exigent de l'âme des qualités morales pour un heureux voyage outre-

tombe. » Elles se rencontrent en cela avec la civilisation chrétienne occidentale ; elles sont d'accord sur ce point essentiel avec la vraie Religion.

Il y a d'ailleurs dans ces deux dernières constatations un complet renversement de la thèse de Radin, puisque les peuples les plus primitifs auraient comme la Religion chrétienne une notion très élevée, aussi bien de Dieu que de la morale, c'est-à-dire de l'ordre établi par Dieu.

La vue du spectacle de la Nature et de ses phénomènes les plus marquants : le Soleil, la Lune, le Tonnerre, la Foudre, la Mer, les Montagnes, etc... suffisent à nous révéler l'existence de Dieu. Plus en contact étroit avec cette Nature, et dépendant d'elle plus pleinement que le civilisé, le Primitif est mieux préparé que ce dernier à concevoir la nécessité d'un Dieu pour expliquer ces merveilles et leur merveilleuse ordonnance. Pour primitif qu'il soit, le penseur, — et nous venons de voir qu'à l'encontre de la thèse paradoxale de Lévy-Brühl, le Primitif pense comme nous, — l'homme qui réfléchit adopte d'enthousiasme cette réponse si simple qui résout toutes les énigmes de la Nature. Le civilisé, au contraire, plongé dans les livres, absorbé par une thèse, peut facilement oublier l'existence de Dieu, surtout s'il est riche, bien portant et porté sur les ailes de la Renommée.

Par ailleurs, rien ne s'oppose en soi à ce que, dans un même cerveau, la croyance à Dieu s'accompagne de crédulité aux pratiques de sorcellerie, de magie ou de divination, de vénération pour les morts et de la croyance à l'existence d'esprits inférieurs à Dieu, anthropomorphes ou zoomorphes. Le culte de ces esprits ne s'oppose pas plus à celui du Dieu suprême que les hommages révérencieux rendus à certains hommes vivants, le mikado par exemple. Cela s'est toujours vu dans les temps historiques, se retrouve un peu partout chez nos Primitifs contemporains, et aurait déjà pu exister chez le premier couple humain, s'il n'avait eu pour le guider le souvenir de son premier état, dont nous ne savons absolument rien que ce que nous en dit la Révélation.

Ces croyances et ces superstitions peuvent coexister sans découler les unes des autres ; la sociologie en chambre ne prouvera jamais le contraire autrement qu'*a priori* et par système, — car, pour primitives qu'elles soient, les sociétés primitives

contemporaines ont toutes derrière elles des dizaines de siècles d'aventures et de bouleversements dont nous ignorons à peu près tout.

L'erreur fondamentale de Radin est de croire que le but de la Religion est de satisfaire les besoins physiques de l'homme.

Il est naturel que l'homme s'adresse à Dieu — même s'il est civilisé — pour la satisfaction de ces besoins essentiels du corps qu'il en a reçu. Mais le même homme comprend aussi d'instinct qu'il ne peut rien demander à Dieu s'il ne remplit envers lui les devoirs élémentaires du respect, de la gratitude et de l'obéissance à ses lois.

La vue de la Nature le plonge dans l'admiration et l'étonnement pour l'auteur de ces merveilles, et le dispose à la louange, à l'action de grâces, à la supplication, à la dévotion.

Ce sont là, beaucoup plus que la Peur, et autant que le Besoin, les éléments essentiels de la Religion et elles sont entièrement étrangères à la Magie. La terreur éloigne plutôt de Dieu, comme on le voit par l'exemple des Hébreux au pied du Sinaï; et la misère est généralement mauvaise conseillère.

Que la Religion soit affaire de tempérament n'est pas chez Radin une idée acquise par vingt ans d'études : c'est son idée fixe depuis 1924, exposée dans : **Among Primitive Peoples.** Mais cela n'est même pas vrai du choix de la Religion, car tout homme est religieux par nature, même l'athée qui l'est par antithèse, en éprouvant le besoin de s'en défendre.

Un proverbe achanti (Côte d'Or guinéenne) explique très bien son cas : « Si moi, étendu sur le dos, et regardant le ciel, je ne vois pas Dieu, que pouvez-vous attendre, vous qui êtes couché sur votre ventre ? »

CONCLUSION

La thèse de Radin n'est pas assez solide pour être qualifiée de *mungu* par les Africains (voir plus haut). Comme la sociologie rationaliste et durckheimienne qu'elle suppose, elle relève plutôt de la Magie que de la Science : ce n'est qu'une tentative, un essai hasardeux, un coup de boutoir, pour déconsidérer et renverser la Religion chrétienne.

Elle repose tout entière sur un postulat inadmissible que Radin se garde bien d'exprimer, car les magiciens comme les

prestidigitateurs et les charlatans sont des sophistes qui se complaisent dans l'équivoque.

Ce postulat, c'est l'inexistence du monde invisible : Dieu, âmes, esprits. En conséquence, les rites et les formules de Magie et de Religion auraient ceci de commun : qu'ils s'adressent à des êtres imaginaires et qu'ils ne sont que de simples projections de notre activité cérébrale sur des données sans fondement. Étant de même nature, ils peuvent naturellement découler les uns des autres. La Religion serait à la Magie ce que le subconscient ou l'inconscient est au conscient.

Or les preuves de l'existence de Dieu, tant celles d'ordre intellectuel que celles d'ordre historique, et pour les cœurs purs et sincères celles d'ordre expérimental (Matth., v, 8), établissent de manière péremptoire l'erreur du postulat de Radin et de ses maîtres. Elles sont indépendantes du fait historique de l'existence de rites et de formules magiques ou religieuses, qui, au contraire, les suppose établies.

Ces preuves, qui sont accessibles et même évidentes à toute âme droite, simple ou normale, qu'elle soit primitive ou civilisée, postulent à leur tour non seulement des rites et des formules, mais surtout des sentiments et des actes religieux, une conduite droite, pure et bienfaisante, qui est la véritable expression de nos devoirs envers Dieu, c'est-à-dire de la Religion, tant primitive que civilisée.

C. Tastevin, C. S. Sp.
Prof. d'Ethnologie à l'I. C. de Paris.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

ÉCRITURE SAINTE

I. — Évangiles

Dans une plaquette qui semble bien être une thèse de doctorat, le docteur Paul Bruin, ancien élève de l'Université Grégorienne et de l'Institut Biblique, réunit une documentation claire et facile à manier sur *la profession et le langage des écrivains de la Bible*[1]. Il s'agit de trouver dans l'organisation de leur ouvrage, dans leur vocabulaire ou dans l'attention spéciale accordée aux divers détails du récit, des traces de leurs préoccupations professionnelles. En même temps qu'un confirmatur de l'authenticité de leurs écrits, on y trouve la preuve que l'inspiration divine n'altère en rien la personnalité de l'auteur humain et que celle-ci influe sur l'aspect du volume qu'ils rédigent sous la motion divine. Nous avons ainsi une charmante galerie : Luc le médecin, Matthieu le douanier, Jean le pêcheur, Paul le fabricant de toiles de tentes, Jacques le paysan, et Jude son frère, David le berger, Amos le bouvier et le piqueur de figues. L'auteur utilise les livres allemands et anglais, et quelques très rares livres français. La bibliographie est singulièrement réduite.

Le 4e tome du *Manuel d'Écriture Sainte* du P. Renié, qui traite des *Evangiles*, vient de reparaître. Cette nouvelle édition[2], augmentée de 53 pages, tient compte, selon la louable habitude de l'auteur, des nouveaux travaux parus. Elle comble aussi des lacunes bibliographiques des précédentes éditions. Une table des noms d'auteurs et un index des mots grecs enrichissent désormais le volume.

Signalons, à la suite du prospectus de l'éditeur, quelques-unes des principales modifications dans le corps même de l'ouvrage. Nouveaux développements dans l'exposé des idées religieuses des Juifs au temps de Jésus ; — remaniement de la notice concernant les frères du Seigneur ; — adjonction d'une étude sur

1. Docteur Paul Bruin, *Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller* ; 15 × 21, 110 p., 1942, Herder, Rome.
2. 3e édition (du 13e au 17e mille), 1 volume, 12 × 18, 754 p., 65 fr., Vitte, 1943.

l'historicité de l'Évangile de l'Enfance (quatre pages serrées) ; — utilisation d'un article de M. Vaganay (R. B., 1940, 5-32) qui aborde par le biais de la critique textuelle le fameux problème de Bethsaïde (une seule Bethsaïde, Bethsaïde-Julias) ; — adjonction, pour la parabole de l'intendant avisé, de la conjecture du P. Pautrel[1] ; — modification de la notice sur le procès de Jésus devant le Sanhédrin.

Nous nous permettons de signaler une ou deux déficiences dans la manière de citer ou de résumer. Trop souvent encore, l'auteur se permet d'indiquer comme référence la revue où a paru l'article (R. B. ou R. S. R., etc...), sans indiquer l'auteur (et pourtant il faut laisser à chacun la responsabilité de ses dires), et en omettant le titre (qui serait fort utile, lui aussi, pour guider les recherches). Pourquoi, par exemple, ne pas citer le titre de l'article du P. Pautrel, *Æterna Tabernacula* (p. 530-532 du Manuel), qui aurait l'avantage de souligner les mots dont l'interprétation particulière commande la solution proposée ? La note 2 de la page 532 est notoirement insuffisante pour faire saisir à quelqu'un qui n'a pas lu l'article en question, la portée de la suggestion. C'est poser à l'élève qui utilise le Manuel une véritable énigme. Remarques de détail, qui n'infirment en rien la valeur d'un Manuel justement apprécié, qui a fait ses preuves.

Les paraboles constituent une part notable de la matière évangélique. Aussi les trouve-t-on étudiées dans les commentaires de chaque évangile (je pense spécialement aux gros ouvrages du P. Lagrange), ou en des volumes qui leur sont particulièrement consacrés : le livre du P. Buzy est celui qui est, chez nous, le plus connu du public cultivé. M. l'abbé Jean Pirot, professeur au Grand Séminaire de Marseille, mord à pleines dents dans ce sujet de choix[2], et du premier coup se fait une place honorable parmi les convives du festin des exégètes. Il n'y parvient pas sans bousculer, parfois assez fortement, ses vénérables aînés, et il les arrache à la sécurité trompeuse des positions établies : sans irrévérence, mais avec pertinacité, car il a des principes bien établis. Nous nous félicitons de son initiative, non pour le plaisir d'assister à une joute courtoise, mais par un grand désir de voir plus clair en matière délicate. Il faut déclarer bienfaisant un ouvrage qui oblige à se poser ou à se reposer tant de questions.

---

1. Raymond PAUTREL, « *Æterna tabernacula* » (LUC, XVI, 9), R. S. R. 1940, 307-327.

2. Jean PIROT, *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ ;* 16 × 25, 296 p., 60 fr., Imprimerie Marseillaise, 39, rue Sainte, Marseille, 1943.

Il y a le genre littéraire de la parabole, celui de l'allégorie, et les formes mixtes que sont la parabole allégorisante et l'allégorie parabolisante ; de plus, saint Jean nous livre deux parémies. M. Pirot insiste très heureusement sur ce fait que dans l'*allégorie*, qui « entrepose la réalité à faire connaître dans une image expressive », c'est la pensée qui commande tous les développements et qui se subordonne les données imagées, devenues malléables autant qu'il est nécessaire : l'image sera forcée, outrée parfois jusqu'au paradoxe, mais l'idée se sera exprimée en elle selon ses propres lois. Pas d'application subséquente à l'idée d'une image qui aurait eu d'abord une existence indépendante : l'idée est perçue au travers du voile diaphane de l'image à mesure que celle-ci se déploie.

La *parabole* comporte plusieurs types : la parabole simple (la correspondance est positive entre le tableau imagé et l'enseignement qu'il veut illustrer), la parabole à cliché négatif (enseignement par contraste), la parabole à chambre haute (l'enseignement, affirmé une première fois, est réaffirmé une seconde fois, quand fut renversé l'obstacle qui menaçait de contredire la leçon du récit) : et sans doute faudrait-il énumérer d'autres variétés. Des discours « juxtaparaboliques » viennent souvent fournir à l'exégète un supplément de lumière. Le commentateur veillera à différencier sa méthode d'exégèse parabolique selon les genres de paraboles qu'il étudie. « A qui comparerons-nous l'exégète qui voudrait réduire allégories et paraboles à une comparaison présentée toujours selon le même schéma ?... A un Maître de la couture à qui cent Parisiennes demandèrent une toilette à la mode. Il fit à toutes une robe de novice ».

La *parémie* « est un mélange de discours direct, de métaphore et de comparaison, l'expression d'une pensée intense et rapide, qui emploie tour à tour, avec la plus grande liberté, le mot propre, la métaphore et la comparaison ».

Le commentaire étudie les paraboles évangéliques en tenant compte des « groupements réalisés par les Évangélistes dans chaque grande division du temps de la vie de Jésus. A l'intérieur de chaque groupement, il prendra licence de réunir celles qui donnent un enseignement analogue ».

Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette étude. Elle est faite brièvement, mais de manière incisive. Le but n'est pas de faire revivre le milieu palestinien (quoique l'auteur ne néglige pas cette perspective), mais de bien préciser le genre littéraire et de bien dégager l'enseignement exact de chaque parabole. On s'intéressera spécialement aux discussions pénétrantes concernant l'allégorie des deux débiteurs (Luc VII, 36-50), les paraboles

du Bon Samaritain, du Juge inique, la parémie du Bon Pasteur, les paraboles du Pharisien et du Publicain, de l'Enfant prodigue, de l'Intendant astucieux, du Mauvais Riche, du Maître de Bonté (ou des ouvriers de la vigne), des Talents et des Mines, du Remplacement au festin et du Remplacement des invités indignes, des Dix Vierges. Ce qui est l'objet du désaccord entre M. Pirot et plusieurs de ses glorieux prédécesseurs, c'est parfois l'interprétation de certaines nuances discutées, mais souvent aussi la signification d'ensemble de la parabole. Ceci provient de ce que ces auteurs ne se servent pas des mêmes clés : et la serrure joue normalement, grince ou résiste. M. Pirot a d'heureuses trouvailles. Mais on hésitera plus d'une fois à le suivre. Ainsi, la parabole de la robe nuptiale a-t-elle pour but de préfigurer le sort de Judas ?

Une note spirituelle discrète, mais bien précieuse, conclut l'étude exégétique des diverses paraboles : elle est, de façon très habituelle, d'excellente venue.

M. Pirot est plein de verve. Son style est vivant, moderne, imagé à souhait. Il multiplie ses traits d'esprit avec une générosité égale à celle de ses typographes marseillais qui ont saupoudré son livre d'incorrections orthographiques et grammaticales.

L'abbé Nazaire Faivre en est au sixième tome de son grand ouvrage sur « Jésus, Lumière, Amour ». Le sujet en est *la Passion*[1]. Le volume, qu'orne dès le début une belle image du Christ Jésus, en quatre teintes, s'ouvre par une description minutieuse et précise des Saints Lieux : Gethsémani, l'Antonia, la voie douloureuse, le Golgotha, la Croix, le Saint-Sépulcre (des plans et croquis illustrent fort heureusement le texte). Le récit se développe selon cette trame : Jésus au jardin de Gethsémani, le procès religieux, le désespoir de Judas, le procès séculier, le chemin de croix de Jésus, le Calvaire. La manière de l'exposé est à la fois historique et méditative : l'auteur nous fait assister aux diverses scènes, mais pas en spectateurs indifférents. Il en fragmente, autant qu'il est utile, les aspects multipliés et emprunte aux évangélistes « toute la sérénité de leur émotion si digne, si calme ». C'est ainsi qu'il nous attache aux pas ensanglantés du Christ, et nous suggère discrètement, pour clore chaque section, une formule brève mais expressive de repentir. L'auteur s'est bien documenté sur les détails du supplice de Jésus, non sans affirmer parfois, en matière controversée, plus qu'il ne convient ou qu'il ne pourrait prouver. Un plan dépliant de Jérusalem est annexé au volume.

1. 1 vol. in-8° cour., 12 × 18, 420 p., ill., 45 fr. (*franco*, 50 fr.), chez l'auteur, 2, rue Brun, Bourg-la-Reine (Seine), C. C. Paris 2511-73.

II. — Les Actes. Saint Paul

La jeune collection, « Témoins de Dieu », débute très heureusement sa carrière en évoquant devant nous l'âge apostolique. D'une plume alerte, évocatrice et chaleureuse, M. L. Cerfaux fait revivre *La Communauté apostolique*[1]. Il nous parle de cette époque heureuse où l'Église en fleurs inaugure dans la simplicité et la joie la vie nouvelle qu'elle tient du Christ et de l'Esprit. S. Luc est le guide, lui qui dans les premiers chapitres des Actes des Apôtres a décrit ce magnifique épanouissement. Il y a le témoignage de la fidélité au souvenir de Jésus, dans la stabilité d'une existence recueillie ; telle est la formule de la communauté primitive de Jérusalem. Le témoignage du zèle missionnaire est fourni surtout par l'Église d'Antioche, elle-même fruit de l'apostolat des dispersés. Car la persécution a sévi dés le début de l'Église : Étienne, Jacques et d'autres offrent à Jésus le témoignage du sang.

Une première partie, *La Vie chrétienne*, nous parle de la Pentecôte et de l'effusion de l'Esprit ; du prestige des Apôtres, et spécialement de Pierre, aux yeux des premiers chrétiens ; de la vie commune, dans une joyeuse fraternité et dans une mutuelle donation des biens comme des cœurs ; de la liturgie eucharistique qui surgit, humble en ses dehors, mais si grande par les mystères qu'elle célèbre, tandis qu'au temple de Jérusalem se continue encore le rituel de l'Ancienne Alliance.

La deuxième partie, *L'Expansion*, trace les débuts missionnaires de l'Église : Étienne, Pierre, l'Église d'Antioche, avec Barnabé et Paul, orientent les destinées de l'Église vers la conquête et organisent les chrétientés qui fleurissent hors de la Judée. Le Concile de Jérusalem fixe un équitable accord entre des tendances divergentes, par un « *modus vivendi* » où les concessions pratiques ne compromettent en rien les doctrines essentielles.

L'auteur brosse d'excellents tableaux d'ensemble, et burine des portraits expressifs comme celui de Jacques ou de Barnabé.

Le témoignage de saint Paul prend date aussitôt après celui de la communauté apostolique. Le P. Allo a été chargé de nous le faire apprécier[2]. On ne regrettera pas qu'il ait abordé son sujet d'assez loin dans un chapitre préliminaire sur l' « actualité de saint Paul ». Car l'Apôtre nous apprend que l'essentiel de la reli-

1. L. Cerfaux, *La communauté apostolique* (coll. Témoins de Dieu, nº 2) ; 12 × 18 ½, 101 p., les Ed. du Cerf, 1943.
2. E.-B. Allo, O. P., *Paul apôtre de Jésus-Christ* (coll. Témoins de Dieu, nº 1), 12 × 18 ½, 189 p., les Ed. du Cerf, 1942.

gion consiste en une invasion de nous par le Christ, en une vie d'intimité avec le Sauveur. Paul est très moderne, parce qu'il exalte notre valeur humaine, qui n'est pas sacrifiée par notre accession au surnaturel. Il nous apprend, par son exemple, comment l'on vit chrétiennement dans des circonstances dont, comme lui, et en des conditions analogues, nous connaissons la variété et les difficultés. Quelques chapitres vivement menés, avec la compétence et le talent que l'on devine, nous parlent de Paul le converti et le Docteur des Nations. Le P. Allo discute longuement l'erreur qui ferait de saint Paul le fondateur du Catholicisme. Puis il nous présente les vues de l'Apôtre sur l'avenir du monde (eschatologie) et sur le monde incrédule. Des appendices fournissent un résumé et une chronologie de la vie de saint Paul, ainsi qu'une vue générale de sa doctrine. L'ouvrage s'achève sur des indications bibliographiques très sommaires. Ce petit volume choisit, au sujet de saint Paul, un certain nombre de questions plus aptes à nous montrer en lui un témoin de Dieu pour notre époque. Le développement est de nature à satisfaire les plus exigeants.

III. — Généralités

Des éditions protestantes « Je sers », nous parvient un fort beau volume : beau comme papier, d'une typographie parfaite et d'un grand intérêt religieux. Le problème qu'aborde M. Pierre Lestringant[1] est celui de l'attitude de l'Église en face de l'Ancien Testament ; il n'y a pas eu rupture, mais au contraire conscience très nette de continuité entre la Révélation contenue dans les Écritures de l'Ancien Testament et le Christianisme naissant. L'auteur ne fait pas une étude théologique (qu'il réserve pour une date ultérieure), mais il prend la question sous son angle historique, et ce premier volume se cantonne dans les deux premiers siècles, l'époque des origines.

Les premiers chrétiens ne se sont pas crus les adeptes d'une religion nouvelle, mais ils ont été persuadés de se trouver à l'aboutissant normal de l'Ancien Testament. C'est pourquoi la Bible juive fut le livre saint des premières communautés. Les milieux judaïsants ont tendance à aligner le message de Jésus sur celui de la Loi et des prophètes. Dans les communautés de païens convertis, on est persuadé de l'absolue autorité de l'Écriture,

1. Pierre Lestringant, *Essai sur l'unité de la Révélation biblique*, le problème de l'unité de l'Evangile et de l'Ecriture aux deux premiers siècles ; 14 × 23, 242 p., Ed. « Je sers », 107, boulevard Raspail, Paris, 1942.

mais conçue plutôt comme un recueil d'oracles dont on essaie de découvrir la réalisation détaillée. Une certaine difficulté est ressentie pour faire cadrer cette autorité avec celle du message évangélique, et des tâtonnements découlent de cette recherche d'un équilibre dont on n'arrive pas aisément à formuler les conditions. L'apologétique oblige ces communautés à un recours constant aux Écritures. Celles-ci sont interprétées assez communément d'après les lois de l'exégèse allégorique.

Après cette introduction qui oriente les recherches, l'auteur se demande dans sa *première partie*, la plus importante, quelle fut *l'attitude de Jésus à l'égard de la Révélation de Dieu en Israël.* Le message de Jésus concerne sa propre personne. Jésus sait que l'histoire d'Israël conduisait à lui, sa venue est l'aboutissant de l'élection d'Israël par Dieu, dont l'Écriture est l'attestation faisant autorité. La Loi, contenue dans l'Ancien Testament, est divine dans son origine et dans ses prescriptions. Mais tandis que le Décalogue possède une valeur permanente, d'autres parties de la Loi (les prescriptions rituelles par exemple) n'ont qu'une durée limitée dans leurs exigences. Jésus sanctionne la simultanéité provisoire de l'ancien ordre de choses et du nouveau. Il possède une autorité suffisante pour opérer un tri entre les diverses prescriptions de la Loi. Il est venu accomplir en sa personne la Loi et les prophéties : et il le fait consciemment, par sa libre obéissance.

La *deuxième partie* nous conduit à travers les témoignages du siècle apostolique. *Pierre et Étienne*, dans l'usage constant qu'ils font de l'Écriture pour l'apologétique et la controverse, prouvent leur commune estime pour l'autorité sans réplique de la Bible, encore qu'ils représentent deux tendances sensiblement divergentes. — *Saint Paul* s'appuie sur l'Écriture pour prêcher le Christ et pour établir la vanité de la confiance dans la Loi. Doué du charisme de l'interprétation des Écritures, agissant sous l'influence de l'Esprit du Christ, il se livre à une exégèse toute christologique, à la fois très attachée à la lettre du texte, et très libre dans ses procédés. L'auteur caractérise l'exégèse de saint Paul d'une façon fort intéressante, mais où l'on souhaiterait sans doute moins d'outrance dans les conclusions et plus de nuances dans les formules. Il nous paraît, par exemple, difficile de soutenir simultanément que saint Paul est doué, pour l'interprétation de l'Écriture, des lumières surnaturelles de l'Esprit (p. 97) et qu'il se livre à une exégèse arbitraire, tendancieuse (p. 103), en contradiction formelle avec le sens réel de l'Écriture (p. 108). Les *évangélistes synoptiques* transmettent une tradition moulée dans la pensée, les images et le vocabulaire de l'A. T.

Ils soulignent aussi l'accomplissement des prophéties, Matthieu d'une manière fragmentaire et détaillée, Luc d'une façon synthétique. Quant à *l'Evangile de S. Jean*, il affirme de mille façons que « Jésus seul donne à l'Ancien Testament sa véritable portée, en sorte qu'en réalité, l'Écriture lui rend témoignage pour la première fois dans l'heure de son accomplissement ».

L'*épître aux Hébreux*, que l'auteur écarte vraiment trop des perspectives pauliniennes, se rencontre avec saint Paul pour l'utilisation allégorique et christologique de l'Écriture. Le point de vue christologique de l'interprétation de l'A. T. est aussi très marqué dans les *épîtres catholiques* et l'*Apocalypse* de saint Jean.

La troisième partie nous transporte au deuxième siècle : au temps des Pères *apostoliques* et des *apologistes* (*Saint Justin* en particulier): leur exégèse est nettement christologique, et la continuité avec l'Ancien Testament affirmée. Des hérétiques surgissent : des *gnostiques* sont partisans de la disjonction de l'Évangile et de l'Écriture ; Marcion (pour lequel l'auteur manifeste une très juste sévérité) essaie d'établir une opposition irréductible entre l'Évangile et l'Ancien Testament. L'étude de cette période s'achève par un exposé d'ensemble concernant « *Irénée* de Lyon et la doctrine des deux Testaments ».

C'est une enquête diligente et consciencieuse. On regrettera que l'auteur ait une documentation trop unilatérale. A le lire, on ne soupçonnerait pas qu'il existe des exégètes catholiques ayant étudié de près les écrits néo-testamentaires. Il ne leur fait l'honneur ni d'une allusion ni d'une indication bibliographique.

La deuxième série de « Vivre et Penser » (recherches d'exégèse et d'histoire)[1] contient des études variées, qui ne relèvent pas toutes d'une manière aussi directe de notre chronique d'Écriture Sainte.

L'*histoire* est représentée par une note de R. de Mecquenem sur *les sites protohistoriques de la Susiane ;* par un article du P. Vincent sur *les pays bibliques et l'Égypte à la fin de la XII*e *dynastie égyptienne* (à l'occasion d'un ouvrage de G. Posener : « Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire, suivis de Remarques paléographiques sur les textes similaires de Berlin »). Le P. Tournay transcrit, traduit et commente une *inscription d'Assurnâsirpal* III (884-859), recension nouvelle d'un texte déjà connu des Annales de ce souverain. R. Devreesse nous entretient des *Arabes-Perses et Arabes-Romains*, *Lakhmides et Ghassanides* et du *Christianisme*

1. 1 vol. 16 × 25, 344 p., 70 fr., Gabalda, 1942.

dans la province d'Arabie. G. Bardy apporte sa contribution à l'*Histoire de l'École d'Alexandrie.* Ses conclusions sont, avoue-t-il lui-même, assez décevantes : quelques tentatives isolées et indépendantes de Pantène et de Clément ; de 200 à 215, Origène dirige l'école catéchétique élémentaire fondée par l'évêque ; puis laissant le catéchisme aux soins d'Héraclas, il enseigne dans « l'université » qu'il a établie à côté, de 215 à 230. A cette date, il se réfugie à Césarée, et seule subsiste l'humble école catéchétique avec Héraclas, puis Denys, Théognoste, Piérius et peut-être Didyme. Signalons aussi l'article de L. Massignon, sur *la politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deïr Qunna à la cour de Bagdad, au IXe siècle de notre ère.*

Le P. Festugière nous plonge dans l'*hermétisme*, en nous signalant *un opuscule hermétique sur la pivoine*, et en faisant une étude très poussée du *style de la « Koré Kosmou »* (IIIe s. après J.-C.).

Le P. Dewailly traite de l'*Église, mystère chrétien*, à l'occasion du livre du P. Congar, « Chrétiens désunis ».

L'exégèse est représentée par trois articles. Le P. Tournay nous donne la traduction du *Ps. LXVIII* d'après le P. Synave, et en propose la justification philologique. Un article substantiel du P. Gourbillon sur *la parabole du serpent d'airain et la « lacune » du ch. III de l'évangile selon S. Jean*, propose ces regroupements : 1° l'épisode de Nicodème et le Dernier témoignage du Baptiste (III, 1-3 † III, 31-36 ; † III, 22-30). 2° L'épisode des Hellènes (XII, 20-31 ; † III, 14-21 ; † XII, 32-36a ; † XII, 44-50 ; † XII, 36b-43).

A. Feuillet soulève un problème très important dans son article sur l'*Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de Serviteur et de Rédempteur.* Il s'agit avant tout de l'exégèse de *Phil.*, II, 5 ss., et des passages pauliniens qui offrent une doctrine parallèle. Contrairement à l'opinion quasi unanime des catholiques, l'auteur ne croit pas qu'il soit fait, dans ces textes, allusion à l'Incarnation, mais seulement aux abaissements consécutifs à l'Incarnation. Il traduit et commente ainsi le début de la longue phrase de *Phil.*, II, 5 ss. : Ayez entre vous ces sentiments que vous puisez dans votre union mystique au Christ. Lui (le Christ incarné), bien qu'il subsistât dans la condition de Dieu, il ne s'attacha pas, comme à un bien ardemment convoité, à l'égalité de traitement avec Dieu. Mais il s'anéantit jusqu'à prendre la condition d'un serviteur, jusqu'à devenir en tout dans son existence semblable aux autres hommes, jusqu'à paraître comme un homme ordinaire par tous ses dehors.

Louis SOUBIGOU.

Théologie : L'Œuvre de Scheeben

Le précédent fascicule de l'*Année théologique* annonçait l'édition des œuvres complètes de Scheeben par la maison Herder de Fribourg-en-Brisgau, sous la direction de J. Höfer et avec le concours des meilleurs théologiens allemands. Nous présentons aujourd'hui plus longuement cette entreprise, en nous inspirant de l'introduction de Höfer ; nous nous attacherons le plus étroitement possible à la pensée de cet auteur.

I. — Forme extérieure de l'édition

Ce ne sont pas les œuvres complètes de Scheeben que Herder se propose de publier. Certes, les ouvrages universellement appréciés, tels que : *Nature et grâce*, *Les merveilles de la grâce divine*, *Les mystères du christianisme* et la *Dogmatique*, paraîtront en entier ; mais il y aura aussi un choix d'études et de travaux de moindre importance. On s'en tiendra scrupuleusement au texte de Scheeben. Point de difficulté pour *Nature et grâce* et la *Dogmatique*. Par contre, *Les merveilles de la grâce divine* et *Les mystères du christianisme* ont été retouchés par les éditeurs après la mort de l'auteur. Le premier de ces ouvrages avait souffert du traitement du P. Weiss, *O. P.* La 16e édition allemande que Grosche nous présente, reprend le texte de la 4e, rédigée par Scheeben lui-même. Le second de ces livres a subi de plus profondes transformations. Les éditions que nous avions jusqu'à présent, la 2e de Küpper et la 3e de Rademacher, différaient sensiblement ; Küpper (1898) avait retravaillé personnellement le texte à l'aide de manuscrits du théologien, mort en 1888, et Rademacher (1912) avait essayé de retrouver le Scheeben authentique dans l'ignorance des manuscrits. Le présent texte est inédit ; il reproduit pour la première fois la révision que l'auteur préparait pour une seconde édition et il comporte, en outre, des notes marginales trouvées dans les ouvrages dont se servait Scheeben. Les éditeurs ont, dans la *Dogmatique*, supprimé le supplément ajouté par Artzberger.

Mais afin de faire œuvre vivante, les éditeurs se sont préoccupés de montrer, à propos de ses thèses essentielles, Scheeben en contact avec la théologie actuelle. Par des notes, dont on remarquera facilement la provenance, ils relèvent l'originalité de leur écrivain ; ils mentionnent les principaux travaux parus depuis

la fin du XIX[e] siècle, ils suivent l'évolution des problèmes, soit avec leur renversement de perspectives, soit dans leur approfondissement dans le même sens.

Chaque ouvrage se termine par un index des auteurs et une table doctrinale. Celle-ci est très développée et fera de cette édition un instrument de travail facile à manier. Höfer insiste sur la signification de l'index scripturaire : « Celui-ci a pour la théologie de Scheeben une particulière importance, parce que tout son travail spéculatif ne jaillit pas seulement de la source de la révélation, mais encore, en dernière analyse, s'achève, grâce à la *fides quærens intellectum*, dans une exégèse de la parole de Dieu » (t. I, p. VI).

II. — Raisons d'être de l'entreprise

A. Scheeben est notre contemporain

Le but de cette édition n'est ni de créer une sorte d'École ou de mouvement théologique se réclamant de Scheeben, ni de vulgariser son œuvre ; le motif s'amorce à cette constatation que Scheeben est devenu ces dernières années seulement « le contemporain effectif du travail théologique vivant ». Jadis on parlait beaucoup de Scheeben et on le lisait très peu. Depuis 1918, c'est bien changé, surtout grâce aux efforts persévérants de Mgr Grabmann. Que cherchait-on chez Scheeben, avant la guerre mondiale, — celle de 1914 — tout spécialement la doctrine de l'habitation du Saint-Esprit, comme si c'était le pôle et le centre de toute sa théologie. Après la guerre, les préoccupations sont toutes différentes. Elles se portent sur l'Église et le Christ. « De ce concours de facteurs historiques et de réflexions scientifiques fut donnée à la théologie une nouvelle possibilité : expliquer théologiquement, dans un abandon tout pénétré de foi, la révélation sur le Christ et son Église ». On déserte le rationalisme, l'intellectualisme, l'apologie, pour aller de plus en plus vers une connaissance par la foi, — la réalité bien autonome et bien solide de la foi.

B. Les problèmes principaux de sa théologie

Or Scheeben est par dessus tout le docteur de la nature de l'Église. Pour lui, l'Église est la communauté de l'homme créé avec le Dieu incréé et trine, réalisée mystérieusement par le Christ et dans le Christ. Quoiqu'il se rencontre ainsi avec toute l'Ecclésiologie des Pères, il conserve cependant son originalité. Il n'est pas un compilateur, mais il se sait conscient du devoir de repenser à sa manière et en fonction de nouvelles exigences le dépôt de la foi et de la théologie chrétienne.

Comparant Scheeben à Kleutgen qui étudie les mystères avec la rigueur abstraite d'une scolastique renouvelée, à Schell qui revit sa foi dans l'ambiance des préoccupations et des orientations intellectuelles du XIXe siècle, Höfer conserve son originalité à son théologien : « Parmi eux, Scheeben est caractérisé par la fidélité absolue à la tradition et la naïve fraîcheur d'une puissance de pensée, donc par des dons qui se rencontrent rarement » (II, p. XI). Il justifie à nouveau son entreprise : « Qu'il évitât une théologie toute d'abstraction, qu'il ne considérât pas le langage des Pères comme pleinement dépassé par le monde conceptuel des scolastiques, que bien plutôt il le reprît et le réformât, et que d'autre part il se gardât bien de se fourvoyer avec l'idéalisme ; tout cela recommande que son œuvre fût rééditée » *(Ibid.)*.

Scheeben a d'une manière très vive le sentiment que le langage concret de l'Écriture et de la Tradition qui présentent le mystère, les concepts abstraits des théologiens qui cernent la vérité, mais parfois l'appauvrissent aussi, les synthèses et les confrontations qui illuminent les vérités les unes par les autres et acheminent à la science et par-dessus tout à la sagesse, restent bien en deçà de la réalité que Dieu veut nous révéler. Dès lors, pour lui, la foi dans la possession ferme et définitive de la révélation demeure cependant toujours en quête d'une connaissance plus pénétrante. La foi est essentiellement une insatisfaction dans la possession. Qui donc consentirait à demeurer dans les ténèbres quand, à travers elles, il entrevoit l'aurore, le midi triomphal ?

Les manuels en vogue nous laissent parfois une autre impression. Les concepts sont exorcisés avec un tel soin, les définitions sont découpées avec une telle netteté, les distinctions entrent en action avec un tel à-propos que l'on ne songe plus à la formidable réalité que Dieu nous a permis d'exprimer vraiment en nos faibles mots. Comme si à force de toucher l'hostie consacrée le prêtre ne pensait plus qu'il soulève le corps du Christ ! C'est bien la navrante expérience que fait souvent le théologien quand il enseigne ; à quoi pense-t-il quand il traite de la Trinité, de ses processions, de ses relations, par exemple ? « Une rénovation de la connaissance de l'Église et du Christ doit, entre autres, procéder d'une nouvelle capacité d'admiration, nous étonner à nouveau dans la reconnaissance sur l'œuvre rédemptrice de Dieu » (p. XII).

Aussi bien Scheeben préfère-t-il, à la suite de Möhler, une image plus mystique que juridique de l'Église ; il cherche à en pénétrer la réalité profonde et surtout à exprimer intellectuellement les rapports du Christ avec l'Église et chacun des croyants. Tel est bien l'effort actuel de la théologie et de l'exégèse qui,

sans négliger le corps, préfèrent cependant découvrir l'âme de l'Église ; il suffit de se rappeler tout ce qui a paru sur le corps mystique, encore que parfois l'on ait négligé de poursuivre explicitement ces études jusqu'à la doctrine de l'Église.

Tout préoccupé de cet aspect réintroduit dans la théologie après les réactions nécessaires contre le protestantisme, notre théologien oublie un peu ou ne voit pas très bien comment cette âme appelle un corps en vertu de nos nécessités humaines et surtout en vertu de la corrélation entre l'Incarnation et l'Église et comment cette société surnaturelle se comporte avec les sociétés humaines temporelles.

C. Son rôle dans la formation d'une théologie de la vie

Scheeben a vécu, a fait sa théologie ; toute sa méthodologie reste toujours en deçà de son œuvre. La théorie ne rend pas toute la réalité. Mais il est évident que l'objet de sa théologie, c'est Dieu en tant que source de la vie intime de Dieu, vie qui s'est déversée par l'Incarnation sur la créature afin de la diviniser.

C'est donc une théologie de la vie, non pas en ce sens qu'elle s'achèverait en considérations affectives ou en applications ascétiques, comme chez Contenson, mais en ce sens qu'elle promeut une étude théorique, ou mieux une connaissance de sagesse de cet objet. Or une vie est toujours quelque chose de complexe : nos distinctions et nos divisions n'y suffisent pas, elles l'amputent ou l'étiolent. Afin de rendre toute la richesse de son objet, Scheeben se forme et utilise tout un langage, « des concepts dynamiques », dit Höfer ; il se place surtout constamment à un point de vue synthétique, on pourrait presque dire catholique, de la Révélation. « La théologie de Scheeben dans toutes ses parties part toujours du tout de la vérité révélée et conserve toujours sous les yeux le tout. Dieu et son économie du salut sont dans chaque traité simplement étudiés sous ce nouveau point de vue » (p. XVI).

Si donc la vie de Dieu en Lui et en nous est le *leitmotiv* de toute cette œuvre, il n'est pas étonnant que cette théologie, sans aucune transposition de registre, sans aucun raccord factice, s'achève dans la mystique.

Ainsi Scheeben est très proche de nous ; comme un précurseur dont on s'explique enfin l'influence.

Après avoir montré la doctrine du théologien sur l'excellence de la nature, en elle-même et à la suite du péché originel ; Höfer essaye de déterminer ce que Scheeben apporterait à la jeunesse contemporaine. Le point de vue est très allemand, mais il peut s'élargir.

La jeunesse ne devra pas aller à Scheeben dans une espèce de dépit pour les conditions réelles que le monde fait au catholicisme ; ce n'est pas la pusillanimité et la peur de la vie qui doivent déterminer le retour à la théologie. « Une vraie contemplation est en même temps couronnement et source d'une vie chrétienne efficace. Elle est dans sa plus pure forme la plus haute activité à laquelle puisse être élevée ici-bas la conscience humaine. Aux fatigués du monde et aux pusillanimes, cette grâce n'est pas accordée ; elle s'enracine dans une foi forte et surnaturelle et dans la victoire chrétienne sur le monde. »

* *

Une vue d'ensemble sur l'activité littéraire de Scheeben est présentée par Mgr Grabmann. On devine, à lire ce seul nom, la sûreté des jugements, la profondeur des perspectives, la richesse des rapprochements, la masse d'informations que l'on trouvera dans cette introduction. Le professeur situe Scheeben et son œuvre dans le mouvement théologique allemand du XIXe siècle ; il note surtout l'effort des théologiens pour retrouver la notion et le sens du surnaturel et de la grâce. Au terme de cet oubli et au milieu de ces tâtonnements, l'œuvre de jeunesse de Scheeben : *Nature et surnature*, apparaît comme une réussite unique qui, malgré certaines incompréhensions du début, imprimera une orientation toute nouvelle à la théologie de la grâce.

Mgr Grabmann décrit l'extraordinaire production littéraire de Scheeben ; il s'arrête et insiste sur sa maîtresse œuvre : *La Dogmatique*, inachevée malheureusement, et ce savant qui a vécu dans l'intimité des grands scolastiques et qui en a découvert plus d'un, n'hésite pas à comparer ce mouvement aux meilleures Sommes du Moyen Age.

Toute l'œuvre de Scheeben se caractérise par une fidélité absolue à la tradition, un effort de pénétration intellectuelle des mystères, une fusion — *connubium* — entre la Métaphysique et la Vie. Pour Scheeben, la pensée et la recherche scientifique deviennent un *itinerarium mentis ad Deum*, comme le note Grabmann (t. I, p. XLI).

Chez lui se rencontrent science et mystique, spéculation et contemplation, et on devra noter avec soin que l'aspect de vie sur lequel il insiste tant et sur lequel il débouche nécessairement par l'objet même qu'il assigne à sa Théologie, n'exclut pas la métaphysique, disons plus précisément la science ou la culture théologique, mais l'exige. Scheeben lui-même ne remarque-t-il pas au début de son IIIe tome de *La Dogmatique* : « Alors que les auteurs ascétiques et les prédicateurs, sans de sévères directives scientifiques, tombent facilement dans des fautes plus ou

moins dangereuses, qui dans certains cas compromettent la dévotion elle-même, ils ne peuvent que tirer des avantages pour une solide édification à traiter scientifiquement leurs questions. Un développement scientifique maintenu dans l'esprit de l'Écriture sainte et de la Tradition, inspire des idées non seulement plus solides, mais à cause de cela même, beaucoup plus belles et plus élevées que ne pourraient en suggérer les aspirations d'un pieux subjectivisme » (Cité par Grabmann, t. I, p. xxxii).

Ainsi Scheeben est vraiment le théologien qu'il nous faut pour accorder la Pensée et la Vie. Il nous apprendra par son œuvre magistrale, que le P. Martin, *O. P.*, qualifie *ære perennius*, à ne jamais sacrifier l'une à l'autre. Il nous empêchera de nous adonner à la pensée dans un froid intellectualisme et de réduire le travail de la théologie (inconsciemment, mais très réellement cependant) à une transposition de la parole de Dieu sur le plan conceptuel dans le cadre d'un système de philosophie, auquel on tient en premier lieu ; de couper la vie de sa source et de nous griser d'un pragmatisme qui, fort de son rendement immédiat, méconnaîtrait que toute activité humaine est provoquée et dirigée par la pensée, au risque de s'affaisser ou de dévier.

Le philosophe nous dira que l'être et le bien sont aussi le vrai ; le théologien lira dans l'Évangile que le Christ est simultanément Vérité et Vie. En Dieu, les deux s'identifient. Pourquoi les séparerions-nous ?

La Maison Herder, déjà si méritante, rend un service inappréciable en mettant entre les mains des théologiens cet instrument unique de travail; il faut la féliciter de son audace d'entreprendre cette édition en pleine guerre ; elle montre par là qu'elle a bien compris que les exigences spirituelles et le bien des âmes ne doivent jamais céder devant d'autres nécessités.

Les œuvres réunies de Scheeben devront avoir leur place dans toute bibliothèque à côté des collections des grands théologiens. « La théologie de Mathias-Joseph Scheeben ne vieillira pas dans l'histoire vivante de la science catholique de la foi, et elle conservera une valeur définitive, comme la théologie des Pères de l'Église et des grands scolastiques du Moyen Age » (t. I, p. xli). Tel est le jugement de Mgr Grabmann : fions-nous à lui[1] !

G. Gabel.

1. Jusqu'ici ont paru les tomes I et II. A notre connaissance du moins, aux prix de 10,60 ou 12,60 R.M. et de 14,60 ou 16,80 R.M. respectivement. Une réduction de 25 % est consentie pour l'étranger. La présentation matérielle a le défaut de beaucoup d'éditions allemandes. L'énoncé du chapitre n'est pas repris au sommet des pages. On aimerait situer plus facilement les thèses dans l'ensemble de l'ouvrage et savoir aussitôt, à ouvrir le volume n'importe où, quel sujet l'auteur aborde. Il est vrai que ces pages lourdes et pleines vous en imposent !

Questions Philosophiques et Religieuses

Parain (Brice), *Essai sur le Logos platonicien* (La Montagne Sainte-Geneviève, 2) ; in-16 de 212 pages. Paris, Gallimard, 1942.

Le problème de la parole dans ses rapports à la raison n'a jamais fini de passionner les philosophes et l'on comprend sans peine l'intérêt avec lequel ils s'acharnent à le reprendre si l'on se souvient que les Grecs n'ont eu qu'un seul et même terme pour les désigner l'une et l'autre. Le *Logos* est à la fois la raison et le verbe qui sert à l'exprimer : n'est-ce pas parce que le verbe est, dans son fond, identique à la raison ?

Après beaucoup d'autres, Brice Parain a repris la question en s'attachant particulièrement à l'exégèse de Platon. Il a pris pour *working hypothesis* l'idée que, pour Platon aussi bien du reste que pour ses prédécesseurs et ses disciples, le *logos* n'est jamais autre chose qu'une opération du langage. « Admettant, dit-il, que *logos* désigne toujours et ne désigne que l'une ou l'autre des opérations du langage, au lieu de traduire diversement les *logos*, *logoi* que nous rencontrerons afin de les accorder à nos conceptions modernes de la pensée, nous aurons à discerner plutôt, en chaque occasion, pourquoi les correspondances ne s'établissent pas à notre gré. Nous avons à chercher la commune nature que dissimulent ces aspects divers. Tel est le dessein de cet ouvrage (p. 13) ».

Nous ne saurions suivre l'auteur dans les discussions qu'il poursuit sur la naissance de la dialectique platonicienne, sur la crise du *Logos*, telle qu'elle est exposée dans le *Parménide*; sur le *logos*, genre de l'être, dans le *Sophiste*; sur le *logos* divin et le *logos* humain dans le *Timée*. Ces discussions minutieuses éclairent, parfois de manière assez neuve, certains passages des plus difficiles dialogues. Est-ce à dire que tout le monde acceptera la conclusion de Parain ? Il n'y faut pas compter. Citons-la pourtant à cause de son intérêt propre : « Nous sommes en contact avec le monde intelligible par le langage, nous appartenons également au monde sensible par notre corps. Le monde sensible participe lui-même et directement du monde intelligible puisqu'il en est la copie. Sensation et langage procèdent donc parallèlement du monde des idées, sans que pourtant ils aient rien de commun entre eux, puisque la sensation est muette. Ils se rencontrent en

nous sans se joindre. Le circuit qui passe aussi par nous n'est pas fermé en nous. Mais il n'est pas non plus fermé ailleurs. Nous ne saisissons pas mieux l'articulation du monde intelligible et du monde sensible en dehors de nous. Nous savons seulement qu'il y a équilibre et que le monde intelligible domine le monde sensible, sinon tout serait absurde (p. 180-181) ».

CHAUVET-DUSOUL (F.), *Philosophie et religion (Essai de synthèse)*. I. Discussion générale ; II. L'esprit. L'âme et le corps. L'intuition ; III. La métaphysique de la vie ; IV. Science moderne et métaphysique de la vie ; V. Art et religion. 5 vol. in-8° de xi-283, 301, 221, 237, 325 pages. Paris, Les Presses universitaires, 1941-1942.

Rien n'est plus séduisant que le titre du gros ouvrage, dont les cinq premiers volumes viennent de paraître et qui doit, semble-t-il, comprendre encore deux volumes pour être pleinement achevé. Le problème des rapports entre la philosophie et la religion est de ceux qui offrent pour nous un intérêt tout particulier. Bien qu'il ait été maintes fois envisagé, par L. Brunschvicg, dans *La raison et la religion* en tout dernier lieu, il n'a pas cessé d'être discuté et nous serions loin de nous plaindre d'avoir une nouvelle occasion de le reprendre pour un nouvel examen, si le docteur Chauvet-Dusoul répondait en effet à la question qu'il paraît vouloir poser.

Mais, il faut le dire tout net, l'ouvrage que nous avons sous les yeux est profondément décevant. Nous ne nous inquiétons pas de savoir s'il se présente tout seul au public et s'il a, ou n'a point, de préface qui porte la signature d'un nom illustre (t. I, p. IX). C'est son contenu qui nous déconcerte. Au-dessous du titre, une épigraphe tirée de Sédir suffirait à nous avertir que nous sommes en face d'une œuvre écrite par un partisan de l'occultisme ; et tout le long de ces cinq volumes les références à la Kabbale, au docteur Pappus, aux influences planétaires, etc., les curieux diagrammes qui doivent expliquer le monde et l'homme (t. II, p. 276-277) et la synthèse de l'art (t. V, p. 311), ne sont pas sans nous surprendre. Nous ne sommes guère habitués à des réflexions de cette sorte et si grand que soit notre respect pour les sciences occultes, nous nous sentons en défiance à leur égard. Si encore nous pouvions, d'un coup d'œil, nous rendre compte du plan suivi par l'auteur, nous aurions quelque facilité à le suivre. Mais les tables des matières qui, ailleurs, servent de fil conducteur, sont ici pratiquement inexistantes. Au tome II seulement, nous avons des indications sur le contenu des différents chapitres de la seconde partie : Descartes, Spinoza et Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Kirkegaard, Bergson sont successivement appelés à

déposer. Partout ailleurs, les chapitres se succèdent sans aucun titre et il faut les lire pour avoir une idée de la matière qu'ils embrassent.

Long et touffu, l'ouvrage de C.-D. reste déconcertant. Le tome IV, intitulé : Science moderne et métaphysique de la vie, est en réalité un exposé critique des théories d'Einstein et de L. de Broglie et il y est bien plus question de la matière que de la vie. Seule la conclusion revient sur le problème de la vie ; mais elle demeure obscure pour les non initiés : « La division de l'être adamique en une multiplicité indéfinie d'êtres séparés a été le fait de la matière qui, par sa qualité attractive, tendait sans cesse à subdiviser les corps qui se manifestaient dans son sein... Enfin, l'Évolution doit avoir pour effet de libérer l'étincelle de substance divine de ses entraves et, en restituant à la substance plastique universelle sa condition originelle, de remettre dans l'ordre primitif la force divine, d'une part, ayant son siège d'élection au plus profond de l'âme humaine régénérée, et la force élémentaire de la Matière qui doit revenir à un état de séparation radicale avec tout ce qui constitue notre être (t. IV, p. 220) ».

Inutile de multiplier les citations. Le vrai problème de la philosophie et de la religion est à peine abordé par C.-D. Les questions traitées le sont d'une manière insuffisante, avec une érudition superficielle, sinon contestable, car la bibliographie est étrangement courte, et une puissance d'affirmation de beaucoup supérieure à la force des arguments. On se demande à quoi servent de pareils livres.

MAHIEU (Léon), *Dominique de Flandre (XVe siècle) : sa métaphysique* (Bibliothèque thomiste). Paris, J. Vrin, 1942, in-8º de 384 pages.

Jusqu'à présent, l'œuvre de Dominique de Flandre avait été fort peu étudiée et M. le chanoine MAHIEU, doyen de la Faculté de théologie de Lille, a procédé à une véritable exhumation en tirant de l'obscurité où elles étaient plongées, les *Questions sur la Métaphysique d'Aristote*, qui constituent, somme toute, un excellent traité de métaphysique thomiste.

Naturellement, M. Mahieu commence par rappeler tout ce que l'on sait de Dominique de Flandre et cela est assez peu de chose. Le lieu et la date de sa naissance sont également inconnus : c'est par conjecture qu'on le dit originaire de Flandre et qu'on place sa naissance aux environs de 1425. Après avoir fait ses études à Paris où il subit l'influence de Jean Versoris (ou Versor), il vint à Bologne et prit l'habit de saint Dominique en 1461. Il enseigna à Florence et en diverses villes de l'Italie du Nord. Sa mort se place à l'extrême fin du xve siècle, après 1490.

Le plus important de ses ouvrages est assurément celui qu'étudie M. Mahieu. Celui-ci prend pour base de son travail l'édition donnée à Cologne en 1621 par le P. Côme Morelles. Il ne semble pas avoir vu les éditions précédentes publiées à Venise en 1496 et en 1499 et il est permis de le regretter, car Morelles ne nous cache pas qu'il a été amené à retoucher assez fortement le texte qu'il avait sous les yeux et ses retouches n'ont pas dû être faites d'après des manuscrits, mais selon les hypothèses de l'éditeur. Dans ces conditions, on ne saurait être assuré de l'authenticité de la recension donnée par Morelles et on serait heureux de connaître plus exactement la portée de son travail personnel. Il reste vrai d'ailleurs que, dans son ensemble, l'édition de Cologne doit être assez fidèle pour nous permettre de retrouver la pensée de Dominique ; et cela est ici l'essentiel.

La métaphysique de Dominique de Flandre n'est pas caractérisée par une grande originalité. Le plus souvent, elle se contente de suivre pas à pas, en les systématisant, les enseignements de saint Thomas d'Aquin. Cette fidélité au docteur angélique n'exclut pas toute originalité et bien que Scot trouve bien rarement grâces aux yeux de Dominique, il est parfois loué pour son accord avec saint Thomas. Les faux thomistes, comme Antoine de Carlenis, sont pris à partie avec plus de vigueur encore que les scotistes. Antoine « n'a qu'une pensée flottante et il ne mérite pas qu'on s'attache à lui comme à un maître ».

En commentant Aristote, Dominique de Flandre suit naturellement l'ordre du Stagirite, qui est bien différent de celui de la métaphysique scolastique. M. Mahieu rétablit ce dernier, si bien qu'il nous donne en réalité un véritable traité de métaphysique *ad mentem S. Thomæ et Dominici de Flandria.* Il critique rarement les thèses qu'il expose et se contente d'en marquer les rapports avec le thomisme authentique. S'il mentionne les adversaires combattus par Dominique, il ne parvient pas toujours à les identifier, ce qui est un peu dommage. Mais il est clair qu'il s'adresse plutôt aux philosophes qu'aux historiens et ceux-là lui seront profondément reconnaissants de l'analyse minutieuse qu'il leur fournit. Grâce à ses patientes et érudites recherches, Dominique de Flandre est pour nous autre chose qu'un nom, il reprend sa place légitime dans la galerie des maîtres thomistes.

Von Balthasar (H.), *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse.* In-8° de xxvi-153 pages. Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1942.

Saint Grégoire de Nysse est un auteur difficile et il en a la réputation. Aussi est-il beaucoup moins étudié que saint Basile et saint Grégoire de Nazianze qui forment avec lui le groupe

des grands docteurs cappadociens. Rien, chez lui, n'attire ou ne retient la sympathie. On se laisse volontiers conquérir par l'autorité de saint Basile qui, de 370 à 379, est le restaurateur de l'unité catholique en Asie Mineure, par la sensibilité exquise et inquiète de saint Grégoire de Nazianze qui traverse, sans jamais parvenir à se fixer, les situations les plus diverses. Mais on se heurte facilement devant la méditation austère de saint Grégoire de Nysse qui est un philosophe et un théoricien et dont l'activité extérieure reste trop limitée pour fixer à elle seule l'attention.

A vrai dire, une telle indifférence est injustifiée et, s'il est une étude bien faite pour ramener l'attention sur saint Grégoire de Nysse, c'est assurément celle que vient de publier le R. P. von Balthazar, sous le titre un peu énigmatique de *Présence et pensée.* Dès les premières lignes de cette étude, on est conquis : « Étrangement paradoxale, écrit l'auteur, est dans le monde actuel la situation du théologien. Par vocation, il est rivé à l'étude du passé où Dieu s'est manifesté, et au delà même de ce passé, à la contemplation de l'éternel. Mais par son existence, il est plongé en un monde qui vacille sur ses bases et semble être prêt à s'écrouler... Il sait bien que les vérités éternelles résistent aux orages du temps. Mais ne sait-il pas tout autant que pour être vivantes, agissantes, vraies et réelles au sens terrestre et céleste tout à la fois, ces vérités éternelles doivent être elles aussi incarnées en des formes temporelles (p. VII) ? »

Nous voilà donc prévenus. Si nous étudions le passé, ce n'est pas pour collectionner des formules mortes ou des aphorismes desséchés, c'est bien au contraire pour y découvrir des principes de vie. Le passé, en tant que tel, est bien mort; il ne reviendra pas. Mais chacun de ses témoins nous a laissé, dans le récit de ses expériences, des leçons qui peuvent encore nous servir. Nous ne répéterons pas des gestes qui ont eu lieu une fois pour toutes ; nous continuerons la route que nos ancêtres ont commencé à tracer, sur laquelle ils ont fait les premiers pas, et c'est ainsi que nous éprouverons la valeur de leurs exemples et de leurs leçons.

Saint Grégoire de Nysse, envisagé de ce point de vue dynamique, est pour nous un maître incomparable, car sa philosophie est avant tout existentielle. Au lieu de se perdre en des questions peut-être insolubles sur l'essence des choses, elle commence résolument par affirmer leur existence. D'abord, il nous faut croire qu'une chose est, ensuite seulement circonscrire ce qu'est cet objet cru (*Contra Eunom.*, III). « On voit l'importance de cette position lorsqu'on la prend en face du problème de Dieu. Tout de suite, l'âme se rend certaine de son existence et par là même

de la distance infinie qui le sépare de la créature : « La première marque essentielle de la créature est négative ; c'est celle-même de ne pas être Dieu. Étant référée tout entière à lui, elle se distingue de lui par cette référence même. Il y a en effet, dans l'être créé, un caractère fondamental qui, dans une même instance, lui indique et lui cache à la fois son origine : c'est le **διάστημα** ou la **διαστάσις**, l'espacement (p. 2) ».

Nous ne pouvons évidemment pas suivre le P. von Balthazar dans ses minutieuses analyses de la pensée de saint Grégoire et il faut bien avouer que parfois nous avons eu l'impression, en les lisant, de perdre pied. Grégoire, nous l'avons dit, est un auteur difficile et, comme il n'a jamais exposé d'ensemble sa philosophie de l'être et sa théorie de la connaissance, il est indispensable de rapprocher les uns des autres, pour en montrer l'unité profonde, des textes souvent fort éloignés. On peut donc s'attendre à ce que les spécialistes discutent tel ou tel point de la construction de l'auteur, s'étonnent de telle analogie soulignée fortement entre le bergsonisme et les formules de Grégoire (p. 79), ou même entre ces formules et certaines expressions de Scheler (p. 90, note). Mais des discussions ou des étonnements de cette sorte ne peuvent naître qu'en face d'œuvres puissantes et tel est le caractère essentiel du livre dont nous parlons.

Bon gré, mal gré, le P. von Balthazar oblige à penser. Qui resterait indifférent devant des remarques comme celle-ci : « La connaissance humaine n'est vraie que dans la mesure où elle renonce par un effort perpétuel à sa propre nature, qui est de saisir sa proie... Il manquerait (à l'âme) un élément essentiel à la fidélité de l'image, si Dieu, qui est invisible en soi, ne lui avait pas communiqué l'incompréhensibilité d'essence. Peut-être est-ce la première fois qu'un penseur grec a considéré l'incompréhensibilité d'une chose non seulement comme un signe de son éloignement de nous, mais comme une perfection de la chose même. Cette découverte n'est autre que celle de la liberté de l'esprit de se communiquer et de se laisser saisir. Chaque esprit possède un sanctuaire intérieur qui est voilé et connu de Dieu seul (p. 65-66) ». On voudrait citer bien d'autres pages encore, et il faut nous borner à signaler celles où il est question de l'infinité du désir qui ne cesse pas de se renouveler à mesure qu'il possède un objet ou qu'il croit le posséder : « Le désir même est la joie, la recherche même est la vue. Mais ne faut-il pas dire alors qu'il y a une tristesse secrète et inavouée dans ce désir ? Et vraiment : c'est bien là le dernier sens de *beati lugentes !* Il y a une tristesse de la création qui sait qu'elle ne verra jamais Dieu comme il est pour lui-même (p. 75) ».

Cependant l'amour va plus loin que la dialectique et c'est par une philosophie de l'amour, élargissement ou mieux approfon-

dissement de la philosophie du devenir et du désir et de la philosophie de l'image, que s'achève l'analyse du P. von Balthazar : « Nous croyions que le devenir et l'Être s'opposaient comme deux formes analogues sans doute mais irréductibles. Par l'Incarnation, nous apprenons que tout le mouvement inassouvi du devenir n'est lui-même que repos et fixité, comparé à cet immense mouvement d'amour à l'intérieur de Dieu (p. 123) ».

On comprend bien que ces citations n'épuisent pas la richesse du volume. Et d'ailleurs, lorsqu'on a lu l'ouvrage, on se laisse volontiers entraîner bien au delà par son dynamisme même et par l'élan qu'il communique : la preuve indiscutable que l'auteur a bien réalisé son dessein est dans l'inassouvissement sur lequel il laisse son lecteur.

Emery (L.), *Chefs-d'œuvre : introduction à l'humanisme.* (Collection *L'Enfant et la vie*), in-16 de 200 pages. Paris, Aubier, 1943.

Le petit livre de M. Emery se présente comme une contribution au problème de l'éducation. Comment faut-il former l'esprit de l'enfant ? et quelles sont les œuvres essentielles qu'un enfant doit connaître pour être véritablement un homme ? Non sans raison E. condamne le système des morceaux choisis : mieux vaut savoir beaucoup de peu que peu de beaucoup. A quoi bon garnir la mémoire des élèves d'une foule de notions vagues qu'elle ne retiendra pas ? et ne vaut-il pas mieux former leur intelligence en l'initiant à un petit nombre de chefs-d'œuvre authentiques sur lesquels elle sera mise à même de s'exercer ?

La liste dressée par E. est assez brève en effet : l'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Orestie* d'Eschyle, les Évangiles, *la Divine Comédie*, la cathédrale de Chartres, *Don Quichotte*, *la Tempête* de Shakespeare, la Bible de Rembrandt, *Athalie*, *Faust*, *la Neuvième Symphonie*, *la Légende des Siècles* (avec *les Misérables*). On remarquera d'abord qu'elle contient des œuvres d'architecture, de musique, de gravure, au même titre que des œuvres littéraires, ce qui est fort bien. La littérature est une forme de l'art, la principale si l'on veut, mais on ne saurait dire qu'un esprit est formé s'il ignore tout des autres arts, de la musique en particulier. On remarquera ensuite la part considérable faite à la Grèce dans cette liste, qui par contre omet tous les Latins et laisse de côté, — ce dont on peut féliciter l'auteur, — les Arabes, les Indiens et les Japonais. Non pas que ceux-ci n'aient pas produit d'authentiques chefs-d'œuvre, mais que nous sommes, quoi que nous fassions, des Occidentaux et qu'il faut choisir. Il est normal que notre choix s'arrête sur des frères de race plutôt que sur des exotiques.

On pourrait évidemment regretter telle lacune, discuter telle préférence. Dans l'ensemble la liste reste acceptable. Il est seule-

ment malheureux que, dans le commentaire sur les Évangiles, E. emploie des expressions qu'aucun chrétien ne saurait admettre. E. regarde la vie de Jésus comme une pure légende ; il en rapproche habilement les divers événements de certains récits profanes pour conclure à leur irréalité et il termine avec désinvolture son chapitre en écrivant : « Laissons parler et se concilier profondément en nous les voix des poètes et des prophètes, car tout est vrai qui nous élève (p. 66) ». Ce scepticisme est profondément déplaisant ; et l'on ne voit pas ce qui obligeait l'auteur à choquer ainsi la conscience chrétienne.

Reallexicon für Antike und Christentum... herausgegeben von Theodor Klauser. Lieferungen 4-5 (Anubis-Asphalt). Leipzig, Hiersemann, 1942-1943.

Nous avons déjà dit tout le bien que nous pensons du *Reallexicon für Antike und Christentum* (A. Th., 1942, fasc. III, p. 567). Il n'est pas besoin de répéter à quel point l'entreprise était intéressante et dans quel esprit semblent avoir été surmontées les difficultés considérables que rencontrait son exécution. Obligés à la fois d'éviter tout concordisme forcé, toute apologétique arbitraire et d'autre part tout rapprochement fallacieux qui eût tendu à faire du christianisme une copie ou un assemblage des religions païennes, les directeurs du *Reallexicon* ont tenu à ne faire appel qu'à des collaborateurs éprouvés, parmi lesquels nous avons la joie de reconnaître plusieurs catholiques et quelques Français. C'est ainsi que les articles *Apertio aurium* et *Archiereus* ont été rédigés par Dom Bernard Botte, de Louvain ; *Apatheia*, *Apophthegmata*, *Apostasie*, *Artotyritæ*, par le regretté P. de Labriolle ; *Apokryphen*, *Apologetik*, *Arcadian*, *Arnobius* par G. Bardy ; *Arkontiker*, *Ascodrutæ* par H.-Ch. Puech ; *Aristide d'Athènes*, par B. Altaner, de Breslau, etc.

Plusieurs articles prennent des proportions importantes : *Archiv* par exemple n'occupe pas moins de 18 colonnes, *Arkontiker*, 12 ; *Askese*, 48. Si importants que soient les sujets auxquels sont consacrés de si longs articles, si intéressants que soient les développements apportés, il y a peut-être là un danger auquel il sera bon de veiller de près. Le *Reallexicon* doit rester un instrument de travail facilement utilisable. Il ne saurait donc avoir la prétention de tout dire et l'on souhaite qu'il puisse se tenir, ou à peu près, dans les limites annoncées. Les six volumes promis contiendront déjà bien des renseignements précieux.

Il est permis de souligner, comme un précieux témoignage rendu à l'excellence de l'ouvrage, le fait que, dès la cinquième livraison, l'édition est épuisée, si bien qu'il n'est plus possible à l'éditeur de recevoir de nouvelles souscriptions. Ce succès est à la fois un remerciement pour ce qui a été fait et un puissant encouragement pour l'avenir.

G. Bardy.

PHILOSOPHIE

Laberthonnière (P.) : *Esquisse d'une philosophie personnaliste* publiée par les soins de Louis Canet, in-8°, 724 p., J. Vrin, 1942.

M. Louis Canet poursuit avec une scrupuleuse piété doctrinale l'édition des œuvres du P. Laberthonnière. Voici, en un fort volume de 700 pages, une esquisse de philosophie personnaliste à laquelle le Père Laberthonnière a longuement travaillé en accumulant des notes mais sans apporter la dernière main à l'ouvrage. L'esquisse nous est livrée en ce premier jet d'élaboration. A la vérité, elle est décevante. Le Père Laberthonnière n'expose pas sa pensée. Il polémique avec Aristote qui, trompé par le prestige des formes, méconnaît la consistance, l'égalité et la liberté des êtres personnels. Il discute longuement avec Bergson, avec Brunschvicg qui ne se sont pas suffisamment délivrés d'une conception abstraite du monde. La multiplicité des êtres spirituels n'occupe pas dans leur univers la place de choix qui lui revient.

Naturellement on retrouve en ce nouvel ouvrage du P. Laberthonnière son parti pris qui ne va pas sans quelque scandale contre la scolastique en général et contre saint Thomas en particulier. Saint Thomas, malgré la consécration qu'il a reçue du magistère de l'Église, n'a pas sauvegardé, aux yeux du P. Laberthonnière, la nouveauté du christianisme, il n'a pas saisi l'esprit de charité et de divine générosité qui l'anime. « Saint Thomas, écrit-il, en mettant le christianisme dans le moule de l'aristotélisme, n'a pas baptisé Aristote, comme on l'a dit : il a aristotélisé la christianisme. Dans la « lettre » de l'Évangile il introduit la conception païenne du monde et de la vie ». Cet antithomisme s'exprime en des présentations du dogme où, sous couleur d'immanence et de profondeur, le Père Laberthonnière rationalise le mystère. Cette tendance s'accuse particulièrement dans la présentation du mystère de la Rédemption.

Cette esquisse de philosophie personnaliste voudrait être une « métaphysique de la charité ». L'ouvrage porte en exergue ces mots de saint Jean de la Croix : « *porque el fin de todo es el amor* ». Saint Jean de la Croix a pressenti l'admirable doctrine, « il n'a pas su ou il n'a pas voulu ou il ne s'est pas donné la peine d'essayer même de l'organiser philosophiquement ou théologiquement avec ses tenants et ses aboutissants ». Le Père Laberthonnière se met à l'œuvre. Dieu est générosité, il appelle des êtres à l'exis-

tence et non point seulement des choses. Les choses n'ont point leur fin en elles-mêmes ; on les domine, on s'en sert, elles ne s'épanouissent pas en un parfait climat de liberté. Les êtres au contraire vivent en soi et pour soi. Dieu ne les produit pas par nécessité ni pour déployer ses grandeurs, il les crée par charité, pour se donner et pour qu'ils se donnent. L'épreuve que les êtres traversent dans le temps, consiste dans le dépouillement d'un égoïsme congénital. L'économie du salut n'impose pas de l'extérieur une fin, mais elle éduque, elle dégage l'être dans sa luminosité naturelle Tout n'est point à rejeter en ces pensées généreuses, qui ne sont jamais développées pour elles-mêmes, mais qui empruntent sans cesse un ton désagréable de polémique. Une exposition directe aurait demandé des éclaircissements, des mises au point, des nuances, auxquelles le P. Laberthonnière s'est refusé. Le premier il a desservi sa cause.

HAYEN (A.), S. J. : *L'Intentionnel dans la Philosophie de saint Thomas.* (Museum lessianum, Sect. philos., n° 25), in-8°, 317 p., l'Edit. Universelle, Bruxelles, De Brouwer, 1942.

Jusqu'ici aucune reconstitution de la théorie thomiste de l'intentionnalité n'avait été tentée. La tâche est délicate. L'intentionnalité n'émerge que par places dans la philosophie de saint Thomas ; il faut expliciter de nombreux sous-entendus. L'intentionnalité garde de secrètes attaches avec le platonisme ; il s'agit de montrer comment saint Thomas a intégré cette doctrine à sa synthèse aristotélicienne. Le R. P. Hayen a affronté loyalement ces difficultés ; il nous présente une monographie de valeur annonciatrice de travaux approfondis. En une première partie, il replace la pensée de saint Thomas en son cadre historique et doctrinal. De rapides confrontations permettent au R. P. de fixer en une terminologie précise les divers sens du mot « intentio » en saint Thomas. Doctrinalement, l'intentionnalité se rattache aux doctrines de la participation et de l'analogie. Les commentateurs de saint Thomas se divisent sur l'interprétation de ces doctrines ; une étude exhaustive de l'intentionnalité peut apporter beaucoup de lumière en ces délicats problèmes.

Le R. P. Hayen s'engage en une seconde partie dans une vaste enquête historique à travers toute l'œuvre de saint Thomas. L'intentionnalité affleure à propos de la causalité instrumentale ; elle s'épanouit dans la théorie thomiste de la connaissance. La connaissance sensible suscite le problème de la lumière. Sans doute les hypothèses physiques de saint Thomas sont complètement dépassées ; mais une illustration demeure qui éclaire les rapports de l'être créé et de l'être increé. Sous le rayonnement de Dieu,

l'être créé ressemble à l'air qu'illumine le soleil : il est, il agit, grâce à une présence intentionnelle de Dieu. L'intentionnalité jette un jour nouveau sur la hiérarchie des facultés sensibles. Chaque faculté accueille l'objet, le vit selon sa mesure et le transmet à la faculté supérieure. On discerne comme une certaine immanence des facultés entre elles. La *cogitative*, qui se trouve aux confins de la sensibilité et de l'intelligence, en est l'exemple le plus typique : « la participation dynamique de la *cogitative* à l'intelligence se peut-elle définir autrement que par la présence intentionnelle de l'intelligence à la sensibilité ? » Au niveau de l'intelligence, le P. Hayen retrouve des questions de terminologie ; par de subtiles précisions il s'efforce de dégager le rôle exact que joue l'intentionnalité dans notre connaissance intellectuelle.

La troisième partie de l'ouvrage aborde d'importantes conclusions. Une première série envisage l'objectivité de notre connaissance extérieure. C'est par sa doctrine de l'intentionnalité que saint Thomas résout le problème de la présence de l'objet au cœur de la pensée. Le P. Hayen est plus personnel quand il essaie de préciser l'immanence réciproque de l'intelligence et de la volonté. L'objectivité est une question d'intention, mais aussi d'attention. La volonté déclenche l'activité, l'intelligence la détermine.

Mais voici les thèses maîtresses du P. Hayen ; elles sont simplement esquissées à la fin de l'ouvrage. Une métaphysique apparaît, séduisante. L'être matériel y trouve une justification nouvelle : il est et il est signe. Il est, car il jouit d'une réelle causalité physique ; il est signe, parce que cette causalité physique s'accompagne d'une causalité intentionnelle en quête d'intelligence. Il réalise pleinement sa fin quand il découvre à l'intelligence Dieu. Tout être créé est animé d'un dynamisme profond ; l'intention divine traverse l'être matériel, elle demeure en l'être spirituel. Tout l'univers est commandé et unifié par une divine présence.

Le P. Hayen fait ainsi passer dans la philosophie thomiste un souffle platonicien. Il entend ne rien perdre de la lettre, mais il cherche l'esprit qui anime cette philosophie. Il se peut en effet que cet esprit ait été anémié par un certain positivisme. On assiste de nos jours à de multiples essais de redressement. La primauté de Dieu éclate, sans que la priorité du monde qui de fait existe pour nous, en souffre. En ceci le P. Hayen s'avère un disciple du P. Maréchal qui nous présente par une brillante préface cette monographie. On a l'impression d'être projeté au delà du thomisme. Attendons les éclaircissements promis pour s'assurer de la sécurité de ces voies nouvelles.

GEIGER (L.-B.), O. P. : *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, in-8°, 496 p., J. Vrin, 1942.

La thèse du R. P. Geiger sur la Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin se situe assez près de celle du R. P. Hayen sur la doctrine thomiste de l'intentionnalité : l'intentionnalité est en effet une conséquence de la participation.

La participation est d'origine platonicienne; Aristote l'a toujours vigoureusement rejetée de sa propre synthèse. On s'étonne à juste titre de la trouver au cœur même de la métaphysique dans la philosophie de saint Thomas. « Comment saint Thomas, se demande le P. Geiger, peut-il assigner une place aussi fondamentale à une doctrine pour laquelle Aristote a montré tant de mépris ? »

Le P. Geiger est persuadé que saint Thomas connaissait deux espèces de participation caractéristiques de deux systèmes différents : une participation par composition « qui se fonde, dit-il, essentiellement sur la dualité d'un sujet récepteur et d'un élément reçu », et une participation par similitude ou hiérarchie formelle qui se rencontre « chaque fois qu'une essence n'est pas réalisée dans la plénitude de son contenu formel ». Il s'agit, au premier livre de ce volume, de la conception que saint Thomas se fait de ces deux participations. Toutes deux à ses yeux pèchent par excès de réalisme. La première ignore les compositions logiques, elle multiplie les entités, elle s'avère incapable de rendre compte de l'origine dernière du sujet qui limite les formes. La seconde a conscience de la hiérarchie des êtres, mais elle minimise les réalités de notre expérience pour exalter d'inconsistantes essences qu'on prétend intuitionner. Saint Thomas utilise cependant à l'occasion ces deux participations. La première lui permet d'exprimer dans une forme saisissante l'opposition radicale entre un être absolument simple et les êtres composés. La deuxième lui fournit entre autres sa quatrième voie pour aller à Dieu. Saint Thomas emprunte, mais en purifiant l'atmosphère doctrinale que respirent ces philosophies de la participation.

C'est ce que le P. Geiger nous expose dans le second livre. Il s'efforce surtout de préciser la place qu'occupe dans le thomisme la dialectique de la participation : d'où une interprétation originale et profonde de la quatrième voie. « Ce ne sont pas, nous dit-il, des concepts qui sont l'objet de la dialectique, mais la multiplicité de l'être révélée encore qu'imparfaitement par les concepts de la connaissance sensible ». Les concepts ici en question sont uniquement les transcendantaux. Le principe invoqué par saint Thomas, *magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maximum est*, ne joue que

dans ces strictes limites. Seuls en effet ces concepts par leur universalité et leur immanence répugnent à une parfaite abstraction ; ils gardent toujours un contact direct avec le concret. La quatrième voie n'est donc pas un jeu d'abstractions ; elle n'est pas davantage une argumentation syllogistique. Elle peut se produire sous forme de syllogisme, mais il y a là une grande part d'illusion, « toute la démonstration est achevée dès l'énoncé de la majeure ». La constatation des degrés, la mise en mouvement de l'esprit vers un terme différent de ces mêmes degrés, voilà toute l'essence de la dialectique et sa valeur de découverte. L'efficacité de la preuve ne vient pas d'un principe premier appliqué à du réel, mais d'une exigence de l'être et d'une exigence de notre intelligence, faculté de l'être. La multiplicité mène à l'un, et l'imparfait au parfait. « La nécessité qui reporte notre esprit de l'imparfait vers le parfait, de la multiplicité des êtres vers l'être, serait de même nature et aurait même force contraignante que la nécessité dont jouit le principe de non-contradiction ? » Il faut noter cependant cette différence que « pour le principe de non-contradiction, nous pouvons constater avec une évidence immédiate que la négation du principe est un néant de pensée », tandis que nous n'aboutissons jamais par la réflexion sur les degrés des êtres à une vue immédiate de la plénitude de l'être ; l'Être ne se détache pas pour s'offrir directement à notre intuition, nous ne pouvons que l'entrevoir à travers la multiplicité avec la certitude d'une quasi-expérience. « La preuve par les degrés des êtres apparaît comme se tenant au plus profond du réel et à la limite extrême où puisse parvenir la connaissance de notre intelligence quand, entrevoyant à travers les concepts tirés du sensible la structure profonde de l'être, elle réagit non plus comme *raison*, mais comme *intelligence*, faculté des quiddités, c'est-à-dire des diversités substantielles de l'être. »

Telle est l'interprétation nouvelle et vigoureuse que le P. Geiger nous propose de la quatrième voie. Est-elle exacte sur le plan de la philosophie thomiste ? Je ne le pense pas. Est-elle exacte sur le plan de la philosophie ? Il se peut. Dans la quatrième voie, saint Thomas ne limite pas son point de départ aux seules perfections transcendantales. « *Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et* mobile *et sic* de aliis hujusmodi. » N'importe quelle hiérarchie met en branle vers Dieu. Car c'est bien sur les degrés des êtres que saint Thomas spécule : « *quarta via sumitur* ex gradibus » ; le P. Geiger s'appuierait plutôt sur leur simple multiplicité. Par les degrés, le lien de la quatrième voie avec la première ressort mieux ; la première commande en effet toutes les autres. On s'éloigne de saint Thomas dans la mesure

où l'on ne respecte pas l'homogénéité des cinq preuves. Il s'agit ici encore de mouvement, mais d'un mouvement en quelque sorte figé en des essences, chacune est comme une étape dans cet élancement de l'être. Dès lors leur existence ne se justifie que par une essence absolument parfaite comme l'existence de l'être mobile implique l'existence du premier moteur. Comme la première, la quatrième voie s'exprime en une rigoureuse démonstration. Le « maximum » n'est pas d'abord vu, il est d'abord conçu, puis identifié à la cause. Nier l'existence du Premier Parfait c'est sans doute renoncer à l'intelligence, mais par l'entremise des premiers principes, entre autres du principe de causalité.

Manifestement l'exégèse que le P. Geiger propose de la quatrième voie déborde le thomisme et pour autant se rapproche des exposés augustiniens de la preuve de l'existence de Dieu. Saint Thomas a reproché à ces exposés de se donner la partie belle. Les augustiniens du Moyen-Age osent même parler de l'évidence de l'existence de Dieu, comme Aristote parle de l'évidence des premiers principes. Peut-être ne faisaient-ils pas assez remarquer que la vérité des premiers principes est vue immédiatement, la vérité de Dieu n'est qu'entrevue à travers la multiplicité et par un effort d'attention. A une première attention, c'est la hiérarchie des êtres qui apparaît, le monde sensible garde une réelle priorité de connaissance ; à une attention plus soutenue, Dieu se laisse entrevoir au cœur de la multiplicité, « l'Être, selon une judicieuse remarque du P. Geiger, est comme le sens ontologique du multiple ». Le multiple, en se disant à une intelligence, lui découvre Dieu. Ainsi est sauvegardée en tout état de cause la primauté de Dieu. Priorité du monde sensible, primauté de Dieu, deux thèses qui semblent se contredire, alors qu'harmonieusement elles se composent.

Mais le P. Geiger n'abandonne pas le thomisme pour l'augustinisme, comme l'interprétation qu'il donne de la quatrième voie aurait pu le laisser supposer. Il rebrousse chemin en affirmant nettement que « la participation n'est jamais pour nous l'objet d'une intuition simple. Elle n'est pas le point de départ de la philosophie, elle en est le terme ». Telle est la conclusion de cette excellente thèse soutenue devant la Faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris.

Deman (Th.), O. P. : *Le témoignage d'Aristote sur Socrate.* in-4°
135 p., les Belles-Lettres, 1942.

La figure de Socrate sur bien des points reste énigmatique. Platon a campé le personnage en une prestigieuse lumière ; Xénophon l'a ramené à des occupations plus utilitaires ; Aristophane

le confond avec les sophistes. Aristote n'est pas un témoin direct, mais son témoignage, pour départager les autres, mérite d'être entendu. Il ne faut ni l'exalter, ni le diminuer, mais le prendre tel qu'il se présente. Aristote n'est pas un historien de la philosophie, il parle de Socrate de son propre point de vue ; il le situe aussi exactement que possible sur le chemin de l'Aristotélisme. Le R. P. Deman nous met en mains tous les textes traduits et commentés où Aristote parle de Socrate. Nous possédons maintenant notre *Aristoteles de Socrate.* En une précieuse conclusion, le R. Père précise la valeur de ce témoignage. « Les formules d'Aristote, dit-il, se révèlent pénétrantes et singulièrement propres à nous introduire en l'essence du socratisme. »

Maréchal (J.), S. J. : *Le point de départ de la métaphysique.*
Cahier II : Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant, deuxième édition revue, 261 p.
Cahier III : La critique de Kant, deuxième édit. revue, 326 p. 2 vol. in-8° (Museum lessianum, Section philos. n° 4 et 5). L'Édit. Universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1942.

Le point de départ de la Métaphysique se situe en plein problème critique de la connaissance. Le P. Maréchal avait publié, il y a une vingtaine d'années, des leçons sur le développement historique et théorique du problème, qui avaient retenu l'attention des philosophes. En 1938, l'Académie royale de Belgique décernait au P. Maréchal son prix décennal de sciences philosophiques : ces leçons n'étaient pas étrangères à cette flatteuse distinction. Elles étaient depuis longtemps épuisées et l'on souhaitait vivement leur réédition. Après le premier cahier réédité en 1927, voici les cahiers II et III, où le développement historique du problème de la connaissance est poussé jusqu'à Kant. Ils ne comportent aucun changement notable, ils n'ont subi qu'une simple révision. Le IVe cahier qui doit traiter de l'idéalisme absolu, est toujours en préparation ; il se fait, lui aussi, vivement désirer. Souhaitons que le P. Maréchal jouisse suffisamment de loisirs et de forces pour achever son œuvre.

Jolivet (R.) : *Traité de Philosophie.* IV, Morale, in-8°, 533 p., E. Vitte, 1942.

Avec ce cours de morale se termine le traité de Philosophie de M. l'abbé R. Jolivet. Le dernier volume apparaît au moment où les premiers sont déjà épuisés en librairie, il va en faire vivement désirer la réimpression. On retrouve en cette *Morale* les qualités de loyauté, de pondération, de sagesse qui caractérisent le maître et le savant. Toutes les questions sont abordées et toutes sont examinées, même si la mention n'en est point faite, à la

lumière thomiste. Le cadre de l'ouvrage était imposé à l'auteur par les usages de l'enseignement universitaire : un premier livre est consacré à la morale générale ; un second, beaucoup plus important, à la morale spéciale : morale personnelle et morale sociale. Cette division expose à certaines redites, elle ne montre pas assez l'emprise de toutes les vertus sur l'ensemble de notre vie morale. J'ajoute qu'il est peut-être difficile de construire une solide morale générale si l'on n'a pas éclairé les rapports entre la personne, la société et Dieu. La béatitude revêt un aspect social, la notion de loi jaillit à la jointure du personnel et du social, les conflits de droits ou de devoirs se résolvent par une saine conception de la hiérarchie. Un développement sur l'aspect social de l'homme semble avoir sa place déjà en morale générale.

M. Jolivet expose ses thèses avec une parfaite clarté ; il affronte de pied ferme les théories qui ont proliféré surtout en morale. Aucune question ne reste intraitée, les problèmes les plus modernes sont abordés. L'étudiant est initié à l'économie politique, à la philosophie politique ; il peut retirer du cours une première idée très nette et une mise au point très juste des grands courants actuels de la vie humaine. Même les discussions de ces dernières années trouvent un reflet toujours serein dans cet ouvrage. M. Jolivet se rallie à la thèse de la subalternation de la morale à la théologie, il distingue fort bien, quand il s'agit de préciser la nature de la béatitude naturelle de l'homme, entre le désir de connaître la Cause première et le désir de la vision intuitive de Dieu. Les étudiants et les maîtres ont désormais en mains un excellent instrument de travail.

Jolivet (R.) : *Vocabulaire de la Philosophie*, in-8°, 206 p., E. Vitte, 1942.

M. Jolivet complète son Traité de Philosophie par un Vocabulaire qui sera très apprécié. Tout étudiant qui s'initie à la philosophie se heurte à la langue ; à chaque pas il est exposé à des tâtonnements ou à des erreurs. Mais voici à son usage, sous une forme concise et claire, des définitions précises des termes philosophiques dans leurs diverses acceptions. Celles-ci appellent diverses remarques historiques, doctrinales ou techniques, qui sont brièvement proposées. Le vocabulaire est suivi d'un « Tableau historique des Écoles de Philosophie » qui permet de situer rapidement un philosophe à son rang dans l'histoire des doctrines. M. Jolivet par ce nouveau travail aura bien mérité des étudiants.

Guitton (J.) : *Justification du temps*, in-16, 132 p. (Nouvelle encyclopédie philosophique), Presses univers. de France, 1941.

M. Jean Guitton se propose d'étudier « certains aspects de l'homme intérieur pour apercevoir dans un domaine qui nous est intime ce qu'est l'être temporel dans sa relation avec l'être éternel ». Il entend donc nous entretenir non du temps des mathématiciens ou des physiciens, mais « du temps de la vie humaine tel qu'il s'écoule au niveau normal ». Le problème du temps a

trouvé une solution de contamination du temporel et de l'intemporel et une solution de dissociation. Ici, l'éternité est déjà donnée, elle est la substance du temps, le temps n'est qu'apparence. Là, le temps n'est qu'un passage, on y accède à l'éternité. Ces solutions ne justifient pas suffisamment le temps, la première emprunte le langage de la vie ; la seconde, de la logique. Mais une réalité telle que le temps échappe aux prises de tout langage ; il importe d'en avoir conscience. Pour M. Guitton le temps est le lieu de la croissance spirituelle. « Le développement est la prise de possession de soi à travers une série de circonstances indifférentes par elles-mêmes et qui peuvent aussi bien nourrir notre essence que la corrompre : d'où la fonction nécessaire de la liberté. » — « Le temps, ajoute M. Guitton, nous paraît nécessaire à l'édification d'une personne spirituelle éternelle. Son accident est de couler. Son essence de conserver. » On devine à quelles subtiles mais suggestives analyses un tel ouvrage nous invite.

de Gandillac (M.) : *La philosophie de Nicolas de Cues*, in-8°, 500 p., Aubier, Éditions Montaigne, 1941.

Nicolas de Cues semble connaître de nos jours un renouveau d'intérêt. Il y a une vingtaine d'années, Mgr Vansteenberghe publiait sur lui un ouvrage magistral. Depuis, l'université de Heidelberg a entrepris une édition complète de ses œuvres dont plusieurs tomes ont paru. M. de Gandillac nous offre à son tour un ouvrage compact sur l'ensemble de la philosophie du cardinal mosellan. Il s'est efforcé de mettre en lumière l'originalité d'une pensée aussi séductrice pour les uns qu'hermétiquement fermée pour les autres. Il l'étudie successivement dans sa contribution au problème de la connaissance, sa théologie et sa conception de l'univers et de l'homme. Nicolas de Cues se recommande plus peut-être par ses essais de méthodologie que par ses doctrines. Il considère tous les problèmes du point de vue de l'infini : c'est ce que M. de Gandillac met particulièrement en relief comme la clef de la pensée cusaine. « Par delà toutes les contradictions du fini, au cœur même de ce fini, Nicolas de Cues saisit la présence obscure et vivifiante de l'infini. » Nicolas de Cues ne fut pas seulement un penseur, il fut homme d'action, chargé des missions les plus hautes et les plus délicates ; il avait à cœur la réforme de l'Église et la réédification de son unité. Par une étonnante largeur de vues, il cherchait à amener tous les esprits à la parfaite conscience de leurs limites et à les faire coïncider, en dépit de leurs séparations les plus nettes, dans la vérité suprême. A. Sage.

ERRATUM

A. Plessis : *Manuale mariologiæ dogmaticæ.*

Dans le compte rendu que j'ai fait de cet ouvrage, A. T., 1943, p. 556-559, il faut lire « *plus* probable » au lieu de « peu probable », qui modifie complètement le sens de la phrase et ne répond pas à la pensée du R. P. Plessis qui y est analysée. L. Soubigou.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE (1)

ANCELET-HUSTACHE (J.) : **Le bienheureux Suzo** (Les maîtres de la spiritualité chrétienne), in-16, 571 p., Aubier, 1943.

AMIET (R.), GUINAND (H.) : **Cœna Domini**, in-12, 66 p., Arthaud, 1943.

BRETON (V.-M.) : **Saint Bonaventure** (Les maîtres de la spiritualité chrétienne), in-16, 480 p., Aubier, 1943.

— **La pauvreté**, in-16, 128 p., Edit. francisc., 1943.

BARROUX (R.) : **Les assises de la France royale** (2e édit.), in-16, 188 p., Perrin, 1943.

BORNET (Mgr) : **La position de l'Église en face du problème de l'École**, in-16, 157 p., Flammarion, 1943.

BREMOND (J.) : **Le courant mystique au XVIIIe siècle**, in-16, 407 p., Lethielleux, 1943.

BERLAT (E.) : **Le style gothique**, in-16, 161 p., Larousse, 1943.

BOISSIEU (P. de) : **Le Rosaire et la Messe**, in-16, 65 p., Siloé, 1943.

BOUISSOU (S.) : **Plain-Chant**, in-12, 452 p., Guy Le Prat. — Libr. générale, Bruxelles, 1943.

CAPPE (J.) : **Lettres à Marie-Violette**, in-16, 128 p., Casterman.

CLERISSAC (H.) : **La lumière de l'Agneau** (La Clarté-Dieu, 9), in-16, 62 p., l'Abeillé, Lyon, 1943.

— **L'Église et le pécheur** (La pénitence), (Cahiers de la vie spirituelle), in-16, 224 p., Edit. du Cerf. — l'Abeille.

DEHAU (P.-T.) : **La structure liturgique de la Messe d'après saint Thomas d'Aquin** (La Clarté-Dieu, 7), in-16, 62 p., l'Abeille.

FERET (H.-M.), **L'Apocalypse de saint Jean** (Témoignages chrétiens), in-16, 426 p., Correâ, 1943.

FLAMAND (C.) : **Une heure d'action morale par semaine**, in-16, 163 p., Arthaud 1943.

GRAFFIN (R.) : **Homiliæ cathedrales de Sévère d'Antioche** (CIV à CXII, Patrol. orientale, XXV, 4), in-4°, 191 p., Firmin Didot, 1943.

GRANDMAISON (L. de) : **Ecrits spirituels** : II, Retraites, Nouvelle édition, in-8° é., 324 p., Beauchesne.

GILSON (E.) : **Introduction à l'étude de saint Augustin**, 2e édition, grand in-8°, 369 p., Vrin, 1943.

GOUHIER (H.) : **L'essence du théâtre** (Présences), in-16, 235 p., Plon, 1943.

GUIBERT (J. de) : **Leçons de théologie spirituelle**, I, in-8° grand, 410 p., Apost. de la prière.

GEORGES DE RIANO (P.) : **Le bienheureux Ignace de Laconi**, in-16, 160 p., Libr. Saint-François, 1943.

HOJER (T.-T.) : **Bernadotte, Maréchal de France**, in-8° cour., 397 p., Plon, 1943.

HERIS (P.) : **Le mystère de l'Eucharistie**, in1-6, 144 p., Siloé, 1943.

HOESL (P.) : **Jeune fille, si tu veux être moderne**, in-16, 96 p., Spes, 1943.

JANIN (J.) : **La religion aux colonies françaises sous l'Ancien Régime**, in-8°, 233 p., Maison-Mère des Pères S. P., 1942.

JEANNIN (A.) : **L'artisanat à la croisée des chemins**, in-4° cour., 140 p. Inst. Et. corpor. et soc., 1943.

LECLERCQ (Dom J.) : **Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle**, in-8°, 269 p., Vrin, 1942.

LEFEBVRE (Sr B.) : **Une version syriaque des fables d'Esope**, in-4°, 106 p., Firmin Didot, 1941.

CLAUDEL (P.), GILLET (L.), LESTRA (A.), DONCŒUR (P.) : **Saint François chez nous**, in-4° cour., 146 p., Procure des Missions francisc. du Levant, Lyon.

LEMERLE (P.) : **Le style byzantin**, in-16, 130 p., Larousse, 1943.

---

1. La plupart de ces livres, mentionnés ici à titre de simple information, rentreront dans les prochaines recensions de la bibliographie *spéciale* ou *générale*. La collection, quand il y a lieu, est indiquée entre parenthèses à la suite du titre.

LE PICARD (R.) : **Le divorce et le clergé dans la France de l'armistice et de l'après-guerre**, in-16, 80 p., Edit. du Cerf, 1943.
LOUVEL (P.) : **Rose mystique** (L'eau vive), 5), in-16, 140 p., L'abeille, Lyon, 1943.
LAVAUD (B., R. P.) : **Antoine le Grand, père des moines**, in-16, 170 p., L'Abeille 1943.
MABILLE DE PONCHEVILLE (A.) : **Jeunesse de Péguy**, in-12, 95 p., Alsatia.
MOUREY (Abbé) : **La préparation au sacerdoce**, in-16, 239 p., Spes.
NAZ (R.) : **La procédure des actions en nullité de mariage**, 254 p., Letouzey, 1938.
NAZ (R.), LEROUGE (J.) : **La dispense « super matrimonium ratum et non consummatum »**, 196 p., Letouzey, 1940.
PLACES (E. des) : **Diadoque de Photicée : Cent chapitres sur la perfection spirituelle** (Sources chrét.), in-12 é., 192 p., édit. du Cerf. — l'Abeille, 1943.
POUCEL (V.) : III. **Incarnation** ; IV. **Ma Genèse** ; V. **Apocalypse**, 3 vol. in-12, 358, 303, 314 p. ; X. Mappus, Le Puy.
PETERSON (E.) : **Pour une théologie du vêtement** (La Clarté-Dieu, 8), in-16, 23 p., l'Abeille, 1943.
QUENTIN (P.) : **La propagande politique**, in-16, 120 p., Plon, 1943.
RIMIERE (C.) : **Pour nos cercles d'études de jeunes filles**, in-12, 134 p., Casterman, 1943.
ROMEYER (B.) : **La philosophie religieuse de M. Blondel**, in-8°, Aubier, 1943.
RIGAUX (M.) : **Etudes d'âmes**, 2e série, in-16, 127 p., Spes, 1943.
THARAUD (J. et J.) : **Contes de Notre-Dame**, in-16, 245 p., Plon, 1943.
THOMAS (M.) : **Expériences sur le « Catéchisme national »**, in-16, 304 p., Lethielleux, 1943.
VAUMAS (G. de) : **L'éveil missionnaire de la France**, in-8°, 454 p., Impr. Express, Lyon, 1942.
VEUILLOT (F.) : **L'ordre de la paix**, in-16, 32 p., Lethielleux, 1943.
VILLER (M.), RAHNER (K.) : **Askese und mystik in der Vaterzeit**, in-8° 322 p., Herder, 1943.

BROCHURES

Collection Pages catholiques, in-16, Albin Michel, 1943 :
BARDY (G.) : **Les plus belles pages de saint Jean Chrysostome**, 40 p.
FUNCK-BRENTANO : **Sainte Jeanne d'Arc**, 32 p.
POULAILLE (H.) : **Les plus beaux Noëls français**, 88 p.

Collection « Bâtir », in-12, Casterman :
CARTON DE WIART (Mgr), etc. : **Les professions dirigeantes et leur rôle social**, 239 p.
COLARD (J.) : **Profession et paix sociale**, 88 p.
FALLON (V.) : **Famille et population**, 80 p.
FAUVILLE (A.) : **La psychologie et le choix de la profession**, 82 p.
HOYOIS (G.) : **Famille et profession**, 64 p.
MULLER (A.) : **Famille et société**, 80 p.
PIRET (R.) : **Famille et patrimoine**, 80 p.
PHILIPPOT (R.) : **La profession et la personne**, 94 p.
RAYMAEKERS (R.) : **Famille et problèmes économiques**, 90 p.
SOIGNIE (P. de) : **Famille et éducation**, 86 p.
— **Profession et bien commun**, 90 p.
SNOY et d'OPPUERS (Baron) : **Profession et organisation de production**, 82 p.
VELGE (H.) : **Profession et législation sociale**, 70 p.
VAN DER STRATEN-WAILLET (Baron) : **Profession et progrès technique**, 100 p.

Nihil obstat : Vesontione, die 16 Februarii 1943. A. Drouet, can. cens.

Imprimerie de l'Est a Besançon C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 23.387
Dépôt légal 1944. — N° 1 Bon d'impression 3.008

OUVRAGES RECENSÉS

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1944 *

Observations sur la diffusion du Christianisme en Occident

Il n'est pas douteux que l'Orient, qui a reçu la semence chrétienne avant l'Occident, s'est christianisé plus rapidement. Au moment où s'est ouverte la persécution de Dioclétien, au début du IVe siècle, certaines provinces de la moitié orientale de l'Empire comptaient déjà, ce semble, une majorité de populations chrétiennes ; dans d'autres, les deux groupements païen et chrétien devaient s'équivaloir à peu près ; dans d'autres enfin, il existait au moins une forte minorité chrétienne. Rien encore de tel en Occident.

Est-on néanmoins fondé à dire, comme l'écrivait, il y a une dizaine d'années, Henri Grégoire, dans le célèbre article qui a suscité tant de discussions de toute sorte, *La « conversion » de Constantin*[1], que l'Occident « est resté païen » en bloc jusqu'aux premières années du IVe siècle ? Quelle que soit la part de vérité que contienne cette expression massive, il n'est peut-être pas très malaisé de mettre en lumière tout ce qu'elle a aussi d'excessif.

I

Des distinctions sont ici à introduire, qui correspondent à la diversité des faits. Du point de vue de l'histoire de la diffusion du christianisme, l'Occident n'est pas un bloc, il est tout le contraire d'un bloc.

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1930-1931, p. 231-273.

Qu'il soit d'abord permis de rappeler comment s'y manifeste le cheminement chrétien pendant les trois premiers siècles. L'Italie apparaît atteinte la première, puisque l'*Épître* de saint Paul aux Romains, en 58, atteste l'existence d'une Église à Rome et que, refusât-on, contre toute vraisemblance, de reconnaître la réalité historique d'un épiscopat romain de saint Pierre au moins à la fin de sa carrière apostolique, l'Église romaine se montre déjà, avec saint Clément, en possession d'une vitalité et d'une notoriété singulières. On sait d'autre part que Paul avait trouvé des chrétiens en débarquant à Pouzzoles[1]. Il est en revanche impossible de rien affirmer sur une chrétienté, qui demeure hypothétique, à Pompei[2] et une autre, qui l'est tout autant, à Herculanum[3]. Il n'en reste pas moins qu'avant même la fin du Ier siècle, le christianisme est solidement implanté à Rome, après sans doute avoir pris pied en Campanie.

Cependant, jusque vers la seconde moitié du IIe siècle, aucun autre siège épiscopal n'est connu d'une façon certaine en Italie. Milan apparaît alors, comme on l'infère légitimement du fait que l'évêque Miroclès, qui assista aux conciles de 313 et 314, en est déjà le cinquième titulaire d'après la liste épis-

1. *Actes des Apôtres*, XXVIII, 14.

2. Cf. les *graffiti* publiés *C. I. L.*, IV, 679, pl. XVI, nos 2 et 3. Les mots *audi christianos*, qu'on y a lus, ont d'abord paru probants, mais ceux qui suivent sont demeurés énigmatiques. Cf. *Bull. di archeologia cristiana*, 1864, p. 71, où de Rossi a proposé une explication qui ne s'est pas imposée. D'autre part, il y a quelques années, on a retrouvé à Pompéi des exemplaires d'une sorte de mot carré, dit carré magique, dont le caractère chrétien, s'il n'a pas encore rallié tous les suffrages, paraît peu douteux, mais dont la découverte *in situ* demeure sujette à caution. Cf. G. de Jerphanion, *A propos des nouveaux exemplaires trouvés à Pompéi du carré magique (Sator)* (*C. R. Acad. Inscr.*, 1937, p. 84 sq.) et D. Mallardo, *La questione dei cristiani di Pompei* (Extr. de *Rivista di Studi pompeiani*, 1934-1935 t. I, 96 p.), qui conclut à l'insuffisance des preuves de l'existence d'une chrétienté pompéienne.

3. Cf. l'article du P. de Jerphanion, *La croix d'Herculanum ?* (*Orientalia periodica cristiana*, 1941, 35 p.), qui constitue une très bonne mise au point des questions soulevées par la découverte d'une empreinte énigmatique, en forme de croix, dans une maison d'Herculanum, en 1939. Cet article donne la bibliographie du sujet.

copale[1]. Il en est sensiblement de même d'Aquilée, dont le quatrième ou cinquième évêque (selon les listes), Théodore, figure aussi au concile d'Arles en 314[2], et de Ravenne, qui inscrit sur son catalogue épiscopal onze évêques avant Sévère, qui compte parmi les membres du concile de Sardique en 343[3]. Dans la Haute Italie encore, Vérone et Brescia, représentées à Sardique par des évêques qui tiennent respectivement le sixième et le cinquième rangs dans leur catalogue, sont à joindre aux sièges dont la fondation ne doit pas être très postérieure à l'an 200. L'Église de Parenzo, en Istrie, honorant de tout temps un de ses évêques, saint Maur, comme confesseur, est antérieure au moins à la dernière persécution. Six évêchés de l'Italie septentrionale remontent ainsi d'une façon assurée au IIIe siècle, quelques-uns même au IIe.

On peut *a priori* supposer que l'Italie péninsulaire dut témoigner plus vite, par la multiplication de ses sièges épiscopaux, de la diffusion du christianisme. En fait, les documents précis se dérobent pour un bon nombre. Mais il n'est pas douteux que Ostie, Porto, Quintana, Palestrina, Tivoli, Tres Tabernæ, Terracine, Capoue, Naples, Nola, Bénévent, Spolète, Civita-Vecchia, Forum Clodii, Chiusi, Florence, Lucques, Pise, Cagliari, Syracuse, étaient pourvues d'évêchés au moins dès la première moitié du IVe siècle[4]. Certaines de ces Églises sont nettement plus anciennes, quelques-unes de beaucoup : Capoue a eu des martyrs incontestables, l'incertitude ne subsistant que sur les persécutions où ils ont trouvé la mort[5], et l'antiquité de l'Église napolitaine est prouvée à la fois par celle même des catacombes que ses membres ont utilisées et qui remontent au plus tard au IIIe siècle[6] et par

---

1. Cf. F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia* (Rome, 1923, p. 344), qui groupe toutes les données sûres sur les débuts des diocèses italiens. On peut se fier à la sagesse de sa critique.
2. *Ibid.*, p. 490-491.
3. *Ibid.*, p. 452.
4. Les preuves à l'appui sont groupées par Lanzoni ; v. à l'index de son livre, au nom de ces évêchés.
5. *Ibid.*, p. 128-136.
6. Cf. *Bulletino di archeologia cristiana*, 1871, p. 37-38 et 155-158, et Schultzer, *Die Katakombe von San Gennaro* (Iéna, 1877).

le fait que le premier de ses évêques à côté du nom duquel on puisse faire figurer une date précise, Fortunat, contemporain du concile de Sardique (343), est le neuvième de la liste, ce qui met le point de départ de celle-ci, avec Asprenas, au moins au début du IIIe siècle, peut-être à la fin, sinon même au milieu[1], du IIe siècle.

D'autre part, des martyrs sont attestés en plusieurs villes italiennes pour lesquelles la série épiscopale n'a pas toujours un point de départ aussi ancien. Si le martyr Valentin de Terni en était l'évêque[2], à une date de nous inconnue, mais qui n'est pas postérieure à la Tétrarchie, des villes voisines comme Pérouse, Assise, Spolète, d'autres comme Bologne et Turin, ont également possédé déjà des chrétientés dont des fidèles ont confessé leur foi sans qu'elles aient pour cela possédé nécessairement un siège épiscopal. Mais ce qui nous importe ici, c'est l'existence des groupes chrétiens. On voit qu'ils n'étaient pas négligeables en Italie à partir du IIIe siècle.

Au surplus trouvera-t-on significatif qu'il y soit dès lors question de conciles, ou tout au moins de réunions épiscopales, qui laissent supposer l'existence d'un épiscopat italien déjà, si l'on peut ainsi dire, de quelque consistance. La correspondance de saint Cyprien[3] nous apprend qu'après la mort du pape Fabien (251), le clergé romain prit pendant la vacance du siège des mesures de circonstances relatives aux *lapsi* sur le conseil d'un certain nombre d'évêques voisins de Rome et d'autres plus éloignés que la persécution avait chassés de leurs Églises. Elle nous apprend encore[4] que le successeur de Fabien, Corneille, fut consacré en présence de seize évêques : deux d'entre eux étaient, il est vrai, des Africains[5], qui se trouvaient là à titre exceptionnel ; il est probable que les

1. Comme l'admettait un critique aussi sûr que le P. Delehaye, dans le dernier article de lui publié par les *Analecta Bollandiana*, 1941, *Hagiographie napolitaine*, p. 17.
2. Cf. les indications relatives aux Passions qui le donnent pour tel dans Lanzoni, *op. cit.*, p. 262.
3. *Epist.*, XXXI.
4. *Epist.* LII.
5. *Epist.* XLI.

quatorze autres étaient Italiens. Nous lisons encore, dans une lettre du pape Corneille conservée par Eusèbe[1], que Novatien, l'antipape opposé à Corneille, avait obtenu le soutien, entre autres, de trois évêques appartenant à l'une des régions les moins importantes de l'Italie et qui étaient eux-mêmes des hommes « simples et rustiques ». N'est-ce pas dire que, dès le milieu du IIIe siècle, la hiérarchie chrétienne était déjà représentée jusqu'en des coins presque perdus de la péninsule, et n'en doit-on pas conclure que la diffusion du christianisme y était dès ce moment beaucoup plus poussée qu'on ne serait tenté de le croire en ne tenant pas compte d'observations comme celles qui viennent d'être rappelées ?

Ajoutons que le synode réuni par Corneille pour juger Novatien ne compta pas moins de soixante évêques[2], que, si, peut-être, ils n'étaient pas tous Italiens, ils l'étaient certainement en grande majorité, et qu'enfin les chiffres relatifs au clergé romain connus par les mêmes documents se montaient à cent cinquante-cinq personnes, dont quarante-six prêtres, ce qui laisse bien supposer que la population chrétienne atteignait plusieurs dizaines de milliers.

Assurément, tous ces nombres sont inférieurs à ceux que nous fournirait pour la même époque une statistique chrétienne des provinces orientales, si approximative fût-elle. Mais, si l'on prend garde qu'en un demi-siècle, le travail de christianisation a dû encore notablement progresser, force paraît bien de conclure que cet ensemble de données nous interdit de considérer l'Italie comme seulement entamée par la propagande chrétienne aux environs de l'an 300.

II

On peut et on doit en dire autant de l'Afrique. Si les premières certitudes relatives à une Église constituée, que garantissent les martyrs de Scillum[3], dans la province de Carthage,

1. *Hist, eccl.* VI, 43, 7-10.
2. Lettre de Corneille à Fabien d'Antioche, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, 2-3.
3. Passion dans RUINART, *Acta sincera*, p. 77-81.

et la mention, dans l'épitaphe d'un évêque de Tipasa, en Maurétanie, du IVe siècle, de sept prédécesseurs, *justi priores*[1], remontent jusqu'à la fin du IIe siècle, ce qui est, dans l'histoire du christianisme occidental, une antiquité vénérable, on se trouve, une centaine d'années plus tard, en présence d'un pullulement, pourrait-on dire, d'évêchés, qui décèle peut-être une propension excessive à multiplier en ce pays les chefs d'Églises, fussent-elles de très petite importance, mais ce qui interdit le doute sur l'ampleur, sinon sur la profondeur de la pénétration chrétienne sur le sol africain.

Dès le début du IIIe siècle, sous l'épiscopat d'Agrippinus, contemporain de Tertullien, le plus ancien synode africain connu groupait soixante-dix évêques[2]. Un autre synode, tenu au temps du pape Fabien, et de l'évêque de Carthage Donatus, par conséquent entre 236 et 238, en rassemble quatre-vingt-dix[3], un autre encore, réuni par saint Cyprien aux ides de mai (15 mai 252), soixante-six[4], et trois autres encore, relatifs au baptême des hérétiques, en 255[5] et 256[6], respectivement trente et un, soixante-et-onze et quatre-vingt-sept. Tous ces chiffres sont éloquents et ne permettent pas, même interprétés de la façon la moins favorable, de regarder la population chrétienne de l'Afrique du Nord au IIIe siècle, comme négligeable.

L'importance des catacombes d'Hadrumète, dont la superposition de sépultures invite, en prenant comme base de supputation celles qu'on peut dater avec une approximation

1. Cf. Saint-Giraud, *Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques*, 1892, p. 266 sq. ; L. Duchesne, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1892, p. 111 sq. ; S. Gsell, *Tipasa* (*Mélanges* de l'École française de Rome, 1891, p. 397 sq. ; P. Monceaux, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1914, p. 211 sq. ; J. Carcopino, *Sopra uno frammento d'iscrizione musiva proveniente da una chiesa di Tipasa* (*Bullettino communale di Roma*, 1927, p. 254).

2. Saint Cyprien, *Epistolæ* LXXI, 4 ; LXXIII, 3.

3. *Ibid.*, LV, 10.

4. Cf. Mansi, t. I, col. 899, et Hefele-Leclerc, *Histoire des Conciles*, I, p. 169 et n. 3.

5. Saint Cyprien, *loc. cit.*, LXX.

6. *Ibid.*, LXXII ; Mansi, I, col. 951, et Hefele-Leclerc, *op. cit.*, p. 177 et n. 1,

suffisante, à admettre l'utilisation dès la fin du IIe siècle[1], le développement des *areæ* chrétiennes à ciel ouvert à Carthage, pourraient aussi être invoqués en témoignage dans le même sens. Mais il serait possible d'objecter que ces faits n'attestent le développement chrétien que dans la métropole africaine et dans une des villes les plus importantes de la province Proconsulaire. La dissémination de centres chrétiens, parfois en des localités tout à fait secondaires, à travers toute la province d'Afrique proprement dite (Proconsulaire) et les provinces voisines de Numidie et de Maurétanie, qui ressort de la multiplication des sièges épiscopaux, est beaucoup plus probante, la densité chrétienne, si l'on peut ainsi dire, allant d'ailleurs diminuant rapidement, comme la densité urbaine, à mesure qu'on s'éloigne de la province Proconsulaire, à travers la Numidie, vers les régions moins romanisées de la Maurétanie.

III

Passons d'Afrique en Espagne. Les origines chrétiennes de cette vaste contrée sont obscures, malgré ses prétentions irrecevables à une évangélisation par saint Jacques le Majeur, malgré l'extrême probabilité au contraire d'une prédication de saint Paul, dont les résultats sont restés inconnus[2]. Mais saint Irénée[3] et Tertullien[4] parlent déjà des Églises hispaniques. Il faut cependant attendre un demi-siècle pour avoir des informations plus précises. La correspondance de saint Cyprien de Carthage, consulté, au lendemain de la persécution de Dèce, à cause de la grande autorité morale dont il jouissait dans tout l'Occident, sur le cas de deux évêques d'Espagne qui avaient faibli dans cette persécution, Basilide de Legio (Léon)

1. Cf. Mgr Laynaud, *Les catacombes africaines. Sousse-Hadrumète* (2e éd., Alger, 1922, p. 11, 406, 424), qui tend à remonter, peut-être un peu à l'excès, le point de départ de l'usage de la catacombe jusqu' « en plein IIe siècle », mais qui ne laisse aucun doute sur sa haute antiquité.
2. L'intention de Paul de se rendre en Espagne est connue par l'Épître *aux Romains* (XV, 24), et saint Clément dit *(Ia Clementis)* que l'Apôtre est « allé jusqu'aux limites de l'Occident ».
3. *Adv. hæres*, I, 4, 2.
4. *Adv. Jud.*, VII.

et d'Asturia Augusta (Astorga), et Martial d'Emerita (Merida), suppose une organisation ecclésiastique des provinces espagnoles déjà incontestablement avancée[1]. : on y voit paraître non seulement ces deux évêques, dont l'un est titulaire d'un double siège, ainsi que l'évêque de Cæsaraugusta de Tarraconaise (Saragosse), Félix, et un autre du nom de Sabinus, dont le siège n'est pas spécifié, mais il y est fait allusion à tout un nombreux épiscopat et qui tenait déjà des conciles.

Assurément l'on ne peut citer avec certitude un de ces conciles avant celui, célèbre, d'Illiberis (Elvire), dont la date est incertaine, mais qui, et cela seul importe ici, n'est ni antérieur aux dernières années du IIIe siècle, ni postérieur aux premières du IVe[2]. Or ce concile compta dix-neuf évêques, auxquels s'ajoutaient vingt-quatre prêtres, dont treize au moins représentaient des Églises n'ayant pas délégué d'évêque, ce qui, en portant le total des présences à quarante-trois, chiffre indiqué par un manuscrit[3], correspond à un total minimum de trente-sept églises ayant pris part à l'assemblée. Mais certaines chrétientés hispaniques, dont l'existence est connue par d'autres témoignages, Barcinona (Barcelone), par exemple, qui eut des martyrs dans la persécution de Dioclétien, n'ayant eu aucun représentant à Elvire, le nombre des évêchés espagnols existant alors doit encore être augmenté.

Aussi bien les villes d'Espagne où des chrétiens furent mis à mort, lorsque Dioclétien et Maximien Hercule déchaînèrent la dernière persécution, sont-elles assez nombreuses pour y confirmer une diffusion du christianisme qui peut être comparée en importance, pour les environs de l'an 300, à celle de l'Afrique et de l'Italie.

---

1. Saint Cyprien, *Epist.* LXII, *Bibliothèque de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences historiques et philologiques*, fasc. 73, et *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens* (*Mélanges Renier*, Paris, 1887).

2. Cf. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, p. 522-23 et J. Zeiller, *Histoire de l'Eglise*, dirigée par Fliche et Martin, t. II, p. 399. La littérature concernant le synode d'Elvire est très considérable ; on en trouvera un aperçu dans l'ouvrage immédiatement précité, *loc. cit.*

3. Le *Pithaeanus*, qui parle, sans doute à tort, de quarante-trois évêques.

Les noms de Vincent, diacre de Cæsaraugusta (Saragosse), de Félix de Girone, de Cucufas de Barcinona, d'Acisellus et de Zoellus de Cordoue, d'Eulalie de Merida, ne représentent que les plus illustres[1]. Au surplus, Arnobe de Sicca, dès le IIIe siècle, ne parlait-il pas de l'Espagne, avec naturellement quelque exagération de rhéteur, comme peuplée d'une foule innombrable de chrétiens[2] ?

De même que l'Espagne a été une des terres occidentales les plus fortement romanisées, surtout dans sa partie méridionale et méditerranéenne[3], elle a certainement été aussi l'une des plus pénétrées par le christianisme dès le haut Empire, au moins dans les villes, car là, comme partout ailleurs, les campagnes n'ont suivi que de loin le mouvement.

IV

Les choses étaient certainement moins avancées en Gaule au moment où la révolution constantinienne changea le cours de l'histoire religieuse dans l'Empire. Un historien ancien a même pu présenter la christianisation de la Gaule comme comparativement tardive : *serius trans Alpes Dei religione suscepta*, a écrit Sulpice Sévère dans sa *Chronique*[4]. Encore faut-il s'entendre sur la portée du mot, qui n'a peut-être, dans la bouche du biographe de saint Martin, qu'un sens destiné à mettre en relief l'action évangélisatrice de son héros, grand convertisseur des campagnes gauloises à la fin du IVe siècle et au début du Ve, et qui ne possède en tout cas qu'une valeur relative : Sulpice Sévère ne devait, en effet, pas plus que nous, ignorer que, sans parler d'une prédication chrétienne qui dut toucher certains points des côtes méridionales de la Gaule, peut-être dès la fin du Ier siècle ou, en tout cas, dans la pre-

1. Cf. PRUDENCE, *Peri Stephanon*, IV, 8-9, 29-30, 34-35, 57-58.
2. *Advers. Gentes*, I, 16.
3. Cf. R. THOUVENOT, *Essai sur la province romaine de Bétique* (Paris, 1942).
4. *Chronique*, II, 32.

mière moitié du IIe[1], la double Église de Lyon et de Vienne apparaît dans sa majesté historique et dans la gloire de ses martyrs au milieu de la seconde moitié de ce même siècle[2], ce qui doit en reculer la fondation jusqu'à la première. Si, au siècle suivant, les évêchés ne pullulent pas en Gaule comme en Afrique, les principales cités sont cependant presque toutes en passe d'en avoir alors : qu'il suffise de citer, pour ne nommer que celles où la certitude n'est guère discutable pour le IIIe siècle ou au plus tard le début du IVe, outre Marseille, Lyon et Vienne, Arles, Narbonne, Toulouse, Bordeaux, dans le Midi, Clermont, Limoges, Bourges et Tours, dans le Centre, auxquelles il faut ajouter comme communautés chrétiennes Autun, Chalon, Tournus, Dijon, Langres, Besançon, qui eurent des martyrs, Sens, Paris, Rouen, Reims, Châlons, Soissons, Trèves dans la région septentrionale[3]. C'est dire qu'aucune région de la Gaule n'avait, vers l'époque constantinienne, échappé à l'évangélisation et que, en admettant que celle-ci n'eût encore obtenu que des résultats localisés, toutes les grandes villes, de la Méditerranée aux confins rhénans, comptaient des communautés chrétiennes, dont le rayonnement ne pouvait pas ne pas se faire lui-même sentir à quelque distance. Le mot de saint Irénée[4] se déclarant, vers la fin du IIe siècle, obligé de parler le celtique pour se faire entendre d'une partie de ses ouailles, n'implique-t-il pas la pénétration du christianisme jusque dans les campagnes, où le latin n'était pas encore alors la langue commune ? Et, du temps de l'épiscopat d'Irénée à celui du règne de Constantin, bien des progrès furent réalisés.

---

1. Comme on peut l'induire de l'existence de très anciennes inscriptions chrétiennes à Marseille et à Aubagne (*C. I. L.*, XII, 489 et 611) et des privilèges ecclésiastiques reconnus par le concile de Turin, au Ve siècle, à Marseille et qui plaident en faveur de la très haute antiquité de son siège épiscopal.
2. En 177. Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 24.
3. Cf. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, aux noms de ces Eglises, et *Histoire de l'Eglise* dirigée par Fliche et Martin, t. II, p. 129 et 134.
4. *Adv. hæres.*, *I*, *præfatio*.

Aussi bien peut-on encore, à propos de la Gaule, relever une affirmation qui surprend de la part d'un auteur aussi bien informé d'ordinaire que H. Grégoire. « Nous n'avons pas, a-t-il écrit dans l'article susvisé[1], pour tout l'Occident, en dehors des catacombes romaines, une seule inscription chrétienne antérieure à la paix de l'Église. » Faudrait-il donc croire que les deux inscriptions célèbres de Provence, celle des *Volusiani* à Marseille[2], celle des *Vettii* à Aubagne[3], — celle-ci, confessons-le, de provenance incertaine, — dateraient seulement du IVe siècle, alors qu'elles possèdent tous les caractères de l'épigraphie chrétienne primitive et que la première semble même contenir une allusion à des faits de persécution ? On devrait d'ailleurs faire la même remarque pour l'Afrique, où les catacombes d'Hadrumète et les sépultures de Tipasa viennent corroborer, comme on l'a vu[4], l'importance relative du développement chrétien fort longtemps avant la paix de l'Église[5].

V

En revanche l'Évangile ne fût-il prêché à l'île de Bretagne que plus tardivement qu'à la Gaule et à l'Afrique et sa diffusion s'y montre-t-elle assez peu rapide, l'histoire du christianisme breton se réduisant jusqu'au IVe siècle à peu de chose; il n'en reste pas moins que, même en cette province lointaine, il existait, à la fin du IIIe siècle, plusieurs chrétientés qui eurent leurs martyrs dans la persécution de Dioclétien, saint Alban, à Verulam, et deux autres victimes, à Caerleon *(Legionum Urbs*[6]*)*. D'autre part, la participation, seulement une dizaine d'années après, de trois évêques, ceux de *Londinium*

---

1. P. 232.
2. *C. I. L.*, XII, 489 ; v. ci-dessus, p. 6, N. T.
3. *Ibid.*, 611.
4. Ci-dessus, p. 7-8.
5. Au surplus, existe-t-il des textes épigraphiques chrétiens de provenance africaine qui sont expressément datés, par exemple l'inscription de Rasinia Secunda, à Tipasa, de l'an 238 (*C. I. L.*, VIII, 9289).
6. *Martyrol. Hieronym.*, 22 juin. Cf. *Histoire de l'Eglise*, dirigée par Fliche et Martin, t. II, p. 135, n. 2.

(Londres), *Eboracum* (York) et *Colonia Lindinsium* (Lincoln) au concile d'Arles[1], révèle une Église qui devait être assez fortement organisée dès avant la fin de l'ère des persécutions.

Ici encore, sans vouloir exagérer une christianisation qui n'en était, aux environs de l'an 300, qu'à ses débuts, ce serait cependant une autre outrance d'y considérer comme à peu près nulle la pénétration de l'Évangile.

VI

Le cas des provinces illyriennes est analogue, ou plutôt l'imprégnation chrétienne y semble-t-elle vers le même moment plutôt plus accentuée que dans les provinces bretonnes. Les martyrs d'Illyricum, sans être une multitude, s'affirment cependant en nombre qui permet de croire à des chrétientés déjà d'un certain volume s'échelonnant de la région du haut Danube jusqu'à la mer Noire et entre le grand fleuve et l'Adriatique : l'évêque Venance, à Salone, en Dalmatie, martyrisé peut-être lors d'une persécution antérieure à Dioclétien, l'évêque Domnio, maints autres clercs et laïcs dans la même ville, comme Anastase, Felix, Gaianus, Paulinianus, Telius, lors de la persécution de Dioclétien[2], l'évêque Victorin de Poetovio et un fonctionnaire impérial, Florianus, à Lauriacum, en Norique[3], des évêques comme saint Quirin de Siscia, saint Irénée de Sirmium, tout un clergé à Cibalis, des vierges consacrées ou des laïcs encore à Sirmium, en Pannonie[4], plusieurs autres témoins de la foi chrétienne, clercs ou laïcs, civils ou militaires, en Mésie[5], sans parler de tous les fidèles qui apparaissent en masses plus ou moins compactes à l'arrière-plan des Passions de ces martyrs.

---

1. Liste dans Mansi, *Concilior. ampliss. collectio*, t. II, p. 469 sq.
2. On trouvera l'indication des sources, avec la mise au point la plus récente des questions relatives aux martyrs salonitains, dans H. Delehaye, *Nouvelles fouilles à Salone* (*Analecta Bollandiana*, 1929, p. 77-89).
3. Indication des textes et discussions dans le volume, auquel je me permets de renvoyer, J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Paris, 1906), p. 62-67.
4. *Ibid.*, p. 68-104.
5. *Ibid.*, p. 105-128.

L'activité intellectuelle, dès la fin du IIIe siècle, dans une ville secondaire telle que Poetovio de Norique, d'un théologien et exégète comme l'évêque Victorin[1], semble en outre impliquer dans ce pays l'existence d'une ambiance chrétienne peu compatible avec une évangélisation de fraîche date et n'ayant encore donné que peu de fruits.

Bref, ce rapide tour d'horizon à travers toutes les provinces occidentales de l'Empire, Italie et Illyrie, Bretagne et Gaule, Espagne et Afrique, laisse l'impression nette que, si leur christianisation était, à la fin du IIIe siècle, moins avancée, sans comparaison possible, que celle de l'Orient, il serait néanmoins inexact de se les représenter comme à peine touchées par la foi nouvelle ou n'ayant encore connu de celle-ci que des contacts superficiels et sporadiques.

VII

Une considération d'un autre ordre, mais dont le poids ne saurait être sous-estimé, pourrait encore, pour finir, être invoquée à l'appui de cette conclusion.

La thèse d'Henri Grégoire sur Constantin est centrée sur cette idée que, si celui-ci s'est, par raison ou instinct politique, rallié au christianisme, ce n'est pas pour s'assurer la fidélité de ses sujets d'Occident, en écrasante majorité païens, mais pour se gagner les sympathies des populations déjà en grande partie chrétiennes de l'Orient, qu'il avait dessein de conquérir. Mais une telle raison peut-elle valoir pour Maxence, qui paraît n'avoir eu aucune ambition orientale semblable[2] ? Cependant l'on convient de plus en plus aujourd'hui, — et H. Grégoire a eu le mérite de contribuer l'un des premiers à la faire reconnaître, — que la politique de Maxence a été une politique nettement « christianophile[3] ». La signification traditionnelle

1. Sur Victorin de Pœtovio, v. l'édition de ses œuvres par Hausslister, dans le *Corpus* de Vienne, t. XLIX.
2. Il avait même conclu une alliance avec l'empereur oriental, Maximin Daia.
3. *Op. cit.*, p. 241-245.

donnée à la bataille du pont Milvius, victoire du christianisme sur le paganisme, n'est exacte qu'en ce que le triomphe de Constantin a été celui d'un prince qui s'est ensuite personnellement converti à la foi du Christ et lui a accordé dans l'Empire la liberté d'abord et, bientôt après, des privilèges qui l'ont avantagée par rapport aux vieux cultes de Rome. Mais on se trompe si l'on croit qu'au moment où ils se sont affrontés, Maxence et Constantin incarnaient positivement les deux religions antagonistes. Sans doute, Maxence ne paraît-il pas avoir jamais eu d'inclination personnelle pour la croyance chrétienne : différence immense avec Constantin ; mais, au moment où son pouvoir a été détruit par ce dernier, il était lui-même en fait en coquetterie avec les chrétiens.

S'il avait eu la main dure en 308[1] et en 309[2] pour rétablir la paix, telle qu'il la concevait, dans l'Église romaine troublée, à la suite de la dernière persécution, par des passions analogues, quoique moins vives, à celles qui aboutirent en Afrique à l'explosion du donatisme, si, à deux reprises, il avait fait enlever de son siège l'évêque légitime, auquel la communauté romaine fut contrainte de donner un successeur, il n'en avait pas moins pratiqué vis-à-vis du christianisme une véritable tolérance, et l'on pourrait même dire qu'il avait dépassé dans cette voie ses deux collègues et rivaux pourtant bien disposés pour les chrétiens, Constantin, l'empereur de Gaule, et Licinius, l'empereur illyrien.

A peine publié l'édit de Galère, qui, après avoir été le plus résolu des persécuteurs, avait ouvert la route dans le sens de la liberté de conscience et de culte, pour prendre le langage d'aujourd'hui, Maxence non seulement en fait siennes les dispositions essentielles, mais, devançant en cette voie Constantin lui-même, ordonne la restitution aux chrétiens des biens d'Église confisqués[3].

1. Exil du pape Marcel (*Liber pontificalis*, t. I, p. 164, éd. Duchesne).
2. Exil du pape Eusèbe (*Ibid.*, p. CCXLIX).
3. Texte de l'édit dans saint Augustin, *Breviculus collationis cum Donatistis*, III, 34.

Quand l'évêque de Carthage, Mensurius, refuse courageusement de lui livrer un diacre, accusé d'avoir écrit contre le prince un libelle diffamatoire, Maxence le mande à Rome, où il pouvait s'attendre au pire ; mais l'empereur accepte ses justifications et le renvoie libre à sa ville épiscopale, qu'il ne devait d'ailleurs pas revoir, étant mort sur la route du retour[1].

S'il est vrai en outre que l'Espagne, comme on a pu le soutenir d'après la diffusion des sarcophages romains en ce pays, soit demeurée dans le domaine du maître de l'Italie jusqu'en 312 et si le concile d'Elvire s'est bien tenu dans les premières années du IVe siècle, on a un nouveau témoignage que partout où s'est étendue l'autorité de Maxence, les chrétiens n'ont pas eu à souffrir, pour ne pas dire qu'ils n'ont guère eu qu'à s'en louer, de ses dispositions à leur égard.

Selon même un historien qui a consacré à cette politique religieuse de Maxence une récente étude, H. von Schönebeck, *Beiträge zur Religionpolitik des Maxentius und Constantin*[2], la croix, la vraie croix chrétienne, et non plus le signe discuté des *decennalia*, qui tient une place si importante dans l'article d'Henri Grégoire, apparaîtrait dans un groupe de monnaies de Maxence de 307-308, le groupe d'Aquilée de l'émission dite *Conservatores Urbis suæ*.

Accordons que, comme l'on prête aux riches, on fasse ici état d'une interprétation trop favorable à la thèse de la politique christianophile de Maxence, la réalité de cette orientation ne pourrait cependant que difficilement être contestée. Si donc l'on admet, à tort peut-être, — mais c'est, encore une fois, l'idée centrale de la thèse discutée ici, — qu'une corrélation étroite existe entre la politique religieuse des empereurs et l'état de l'opinion dans les diverses parties de l'Empire, on devra logiquement conclure que Maxence, indifférent à cette opinion dans un Orient qu'il ne convoitait pas, mais soucieux de l'état des esprits dans les provinces d'Occident où son but premier était de se maintenir, a fait preuve de dispo-

1. Saint Optat, *De schismate Donatistarum*, I, 18.
2. *Klio, Neue Folge*, 30. *Beiheft* 43 (Leipzig, 1934).

sitions si favorables dans l'ensemble aux chrétiens en raison de la force qu'ils représentaient et dont leur nombre, au moins relatif, était nécessairement un facteur essentiel.

Ces considérations, rapprochées de toutes les données rassemblées plus haut sur l'état des chrétientés occidentales au bout de trois siècles de propagande évangélique, me paraissent décidément infirmer ou tout au moins obliger à atténuer sensiblement la thèse d'après laquelle la conquête chrétienne n'aurait encore obtenu, aux environs de l'an 300, dans la moitié latine de l'Empire romain, que des résultats absolument infimes par rapport à ceux qui avaient été atteints alors en Orient.

Jacques Zeiller,
de l'Institut.

La matière du Sacrement de Pénitence

Dans tout Sacrement, les théologiens distinguent une matière éloignée et une matière prochaine.

Ils s'accordent à dire que la matière éloignée du sacrement de Pénitence est constituée par les péchés commis après le Baptême, ces péchés qui sont soumis à l'absolution du prêtre.

Ils ne s'entendent plus quand il s'agit de la matière prochaine. Pour ne considérer ici que les deux écoles les plus notables, les Scotistes font consister la matière prochaine en l'absolution (celle-ci serait *forme* en tant qu'elle exprime la sentence du prêtre et *matière prochaine* en tant que rite sensible) ; les Thomistes enseignent que ce sont les actes du pénitent (contrition, confession, satisfaction) qui sont cette matière prochaine.

Qu'on nous permette de reprendre toute cette question, non qu'elle soit d'une exceptionnelle gravité, mais parce qu'il est toujours souhaitable d'apporter un peu de lumière en un problème théologique. Nous nous empressons de dire dès maintenant que, avec tous les théologiens, nous entendons dans un sens simplement analogique l'application aux sacrements de la *Théorie de la Matière et de la Forme* ; ce qui est à retenir de cette théorie en théologie sacramentaire, c'est qu'il y a dans tout sacrement un élément déterminable et un élément déterminateur, que l'on peut appeler respectivement *Matière* et *Forme*, ainsi que l'ont fait le *Décret aux Arméniens* et le *Concile de Trente*[1].

1. Nous n'indiquons pas ici la bibliographie du sujet ; on la trouvera dans tous les manuels de théologie et dans les articles du Dictionnaire de Théologie catholique aux mots : Absolution, Confession, Pénitence, etc.

I. — LA MATIÈRE ÉLOIGNÉE

La matière éloignée du sacrement de Pénitence ne peut consister dans les péchés du pénitent, pour deux raisons principales.

1° D'abord parce qu'il y aurait à cela un inconvénient intrinsèque grave. En effet, la matière éloignée (si le système hylémorphique est appliqué ici par analogie) entre dans la constitution même du sacrement. Or, qui ne voit l'inconvenance de penser qu'un péché peut, à un titre quelconque, constituer un sacrement ? En outre ce péché est un fait passé.

On essaiera de sortir de difficulté par une échappatoire en disant : les péchés sont moins *Materia remota* que *Materia removenda*, moins *Materia ex qua* que *Materia circa quam.*

Cela équivaut à dire qu'il n'y a point du tout de matière éloignée dans la Pénitence, et il serait plus net de le reconnaître. Mais cela ferait une brèche fâcheuse dans l'usage systématique, pour les Sacrements, de la terminologie hylémorphique.

Les Théologiens n'ont regardé les péchés du pénitent comme la matière éloignée du Sacrement, que faute d'avoir découvert la matière prochaine que nous proposerons plus loin ; en particulier, les Thomistes, parce qu'ils enseignaient que les actes du pénitent sont la matière *prochaine*, ne trouvaient d'autres éléments que les péchés accusés comme matière *éloignée.*

Pourquoi n'ont-ils pas élaboré une théorie pareille pour d'autres sacrements, qui sont, eux aussi, institués pour effacer les péchés, savoir le Baptême et l'Extrême-Onction ? Parce que ceux-ci ont une autre matière éloignée très visible. Mais si le péché n'est pas matière éloignée pour ces deux sacrements, pourquoi le serait-il pour la Pénitence ? Serait-ce donc seulement « faute de mieux », comme on dit ? et alors ne serait-il pas bon de tâcher de rechercher ce « mieux » ? D'ailleurs, le péché ne peut d'aucune manière avoir une efficacité constitutionnelle quelconque. En effet : considéré comme acte, il est un fait passé ; considéré comme état, il est une privation de la grâce sanctifiante, privation qui ne peut avoir aucune efficience ; il n'est même pas capable de symbolisme, comme l'eau du Baptême, comme l'huile de la Confirmation, comme le Pain eucharistique... et ne peut absolument pas entrer dans l'essence d'un rite sacramentel.

2° D'ailleurs, l'enseignement émanant du Magistère ecclésiastique, bien interprété, condamne cette manière de voir en assignant à la Pénitence une autre matière éloignée, savoir les actes du pénitent (contrition, confession, satisfaction).

Cet enseignement se trouve surtout dans le *Décret aux Arméniens*. Là, l'Église énumère officiellement les sept sacrements et indique avec soin leur forme et leur matière.

Quelle matière ? Le décret ne distingue pas expressément deux matières, l'une prochaine, l'autre éloignée ; mais il est facile de montrer qu'il a en vue la matière éloignée. Nous y lisons :

— pour le Baptême : *materia est... aqua ;*
— pour la Confirmation : *materia est chrisma ;*
— pour l'Eucharistie : *materia est panis triticeus... ;*
— pour l'Extrême-Onction : *materia est oleum.*

L'eau, le chrême, le pain, l'huile sont des matières éloignées, de l'aveu même de tous les théologiens.

Donc, quand le même décret, dans le contexte immédiat, enseigne que les actes du pénitent sont la *quasi-materia*[1] de la Pénitence, il l'entend aussi de la matière éloignée.

II. — LA MATIÈRE PROCHAINE

1. Insuffisance des opinions Scotiste et Thomiste

I. Insuffisance de l'opinion scotiste.

L'opinion scotiste ne nous paraît pas défendable.

1° Elle néglige trop manifestement les textes déjà cités du Magistère ecclésiastique sur le point controversé. Elle en néglige d'ailleurs d'autres, savoir ceux qui sont relatifs à la forme. En effet, le *Décret aux Arméniens* et le *Concile de Trente*, en distinguant expressément la forme et la matière du sacrement de Pénitence et en disant que l'absolution est la forme, nous invitent par là-même à penser qu'elle ne constitue nullement la matière. Même si l'on admet que ces textes ne donnent pas ici une définition dogmatique rigoureuse, il n'en reste pas moins qu'ils doivent orienter la pensée théologique et que c'est faire fausse route que d'enlever aux actes du pénitent leur dignité de matière sacramentelle et de les considérer comme de simples conditions préalables.

1. Le Concile de Trente a repris la même expression.

2° La théorie équivaut à une suppression de la matière prochaine pour la Pénitence. Elle prétend, en effet, que l'absolution est à la fois forme et matière prochaine. Forme, elle l'est certainement, puisqu'elle exprime l'efficience sacramentelle, la délivrance des péchés. Matière prochaine, elle le serait en tant que rite sensible ; mais les formes du Baptême, de la Confirmation... sont aussi des rites sensibles ; elles auraient donc le même titre à être aussi matières prochaines. Si les Scotistes pensent que l'absolution est, à elle seule, toute l'essence de la Pénitence, ils seraient plus logiques en ajoutant que ce sacrement n'a point de matière prochaine propre.

Scot l'a, d'ailleurs, reconnu expressément : « Ce sacrement n'a qu'un signe sensible dans les paroles prononcées ; il n'a donc qu'une forme, à proprement parler, pas de matière. » L. IV, D. XVI, q. VI, s. 6.

II. Insuffisance de l'opinion thomiste.

Les Thomistes ne sont pas plus heureux, nous semble-t-il, que les Scotistes.

1° Ils pensent fonder leur théorie sur les textes précités du *Décret aux Arméniens*, mais ces textes fameux déterminent (nous l'avons dit) non pas la matière prochaine de la Pénitence, mais sa matière éloignée.

2° D'ailleurs les actes du pénitent ne répondent pas du tout à la notion de la matière prochaine.

En effet : *a*) Celle-ci est définie par les auteurs : *applicatio seu usus materiæ remotæ in actione sacramentali* ; c'est l'application de l'eau dans le Baptême, c'est-à-dire l'ablution, — c'est l'application du chrême dans la Confirmation, c'est-à-dire l'onction, etc.

Or les actes du pénitent n'ont aucune matière éloignée à appliquer.

b) L'application de la matière éloignée, application qui constitue la matière prochaine, doit être le fait du ministre : c'est le ministre qui verse l'eau dans le Baptême, c'est le ministre qui oint du chrême dans la Confirmation, etc.

Or les actes du pénitent sont le fait du pénitent et ne peuvent être le fait du ministre. C'est le pénitent qui est contrit, c'est lui qui avoue ses fautes, c'est lui qui satisfait.

c) Les Thomistes accordent que le prêtre doit donner l'absolution à l'homme qui se noie, à celui qui tombe d'un toit, etc.,

bien que ces malheureux ne puissent accomplir les actes du pénitent, matière prochaine du sacrement, — et ils légitiment leur concession en raison de la probabilité de l'opinion scotiste. Mais que vaut un système qui ne trouve pas dans ses données propres les éléments de la solution pratique qu'il propose et qui est obligé de les emprunter à ses adversaires ?

2. Solution proposée

Si les deux écoles, la scotiste comme la thomiste, ne donnent que des réponses insuffisantes, quelle solution proposerons-nous ?

Celle-ci : la matière prochaine de la Pénitence est l'action judiciaire du prêtre sur les dispositions du pénitent. Nous disons « action » plutôt qu'enquête, mais en y incluant cette enquête au moins sommaire qui se réduira souvent à l'audition du coupable. Nous disons « judiciaire », pour marquer le caractère du pouvoir exercé par le prêtre. Cette action judiciaire est distincte de l'absolution et lui est préalable. Si on l'exprimait explicitement, on la formulerait ainsi : « Ayant constaté vos dispositions, je puis vous absoudre, je vais vous absoudre. » Elle peut se réduire évidemment à l'extrême dans les cas de danger immédiat.

Ainsi entendue, cette action judiciaire du prêtre réalise, il nous semble, toutes les conditions de la matière prochaine :

a) Elle est le fait du ministre, c'est trop clair pour avoir besoin d'explication ;

b) Elle fait l'application de la matière éloignée. — La matière éloignée de la Pénitence, c'est non point le péché (à Dieu ne plaise !), mais les actes pénitentiels du coupable. L'action judiciaire du prêtre les applique, c'est-à-dire les soumet à sa sentence.

c) Cette action judiciaire, acte de judicature, acte de sacerdoce, peut entrer sans inconvénient dans la constitution du sacrement. Et, parce qu'elle assigne les actes pénitentiels comme matière éloignée, elle n'intègre à l'essence sacramentelle rien qui soit indigne d'elle.

d) Elle permet à la forme de jouer son rôle propre.

La forme n'exerce pas sa causalité à la manière d'une cause efficiente : celle-ci peut produire son effet dans un sujet autre

qu'elle-même (le feu chauffe l'eau, le maître enseigne l'élève). Mais la forme limite son action *ad intra* : l'âme anime le corps, le baptiseur élève sacramentellement son acte d'ablution.

Ainsi, dans la Pénitence, la sentence ou absolution, qui est la forme, élève l'action judiciaire à l'ordre surnaturel ; cette action, qui pourrait n'être qu'humaine, que fait de curiosité, est ennoblie et surnaturalisée par la forme et devient ainsi sacramentelle.

Au contraire, jamais les Thomistes (il nous semble du moins) ne pourront justifier le rôle d'information qu'ils attribuent à l'absolution par rapport aux actes du pénitent ; un rôle d'efficience causale, oui ; un rôle de vraie information, non.

Pour mettre en lumière notre pensée, imaginons le cas théorique suivant : Pierre et Paul, prêtres, ont à confesser de nombreux pénitents dans une certaine paroisse ; mais si Pierre est un bon moraliste, Paul est assez ignorant. Ils se répartissent donc les rôles : le premier entendra les confessions, constatera les dispositions des pénitents, déterminera même la pénitence proportionnée à leurs fautes, puis il donnera un billet à chacun de ceux dont les dispositions lui auront paru convenables : ce billet, fait à l'avance, contiendra ces mots : « Prière à mon confrère d'absoudre le porteur de ce billet. » Le second confesseur se bornera à absoudre.

Pourquoi Scotistes et Thomistes repousseraient-ils cette manière de faire ?

Un Scotiste logique devrait dire : les actes du pénitent ne sont qu'une condition préalable du sacrement de Pénitence ; ils sont, d'ailleurs, ici parfaitement réalisés. Le sacrement lui-même est tout entier dans l'absolution : dans le cas proposé, il est le fait de Paul et il ne lui manque rien. Pourquoi le ministre des conditions préalables devrait-il être le même que le ministre du sacrement ?

Un Thomiste logique, à son tour, dirait : le pénitent doit confesser ses péchés ? les pénitents du cas proposé le font ; — le prêtre qui absout doit savoir qu'il peut donner l'absolution ? or Paul le sait par le billet de son collègue ; il le sait même bien mieux par là que s'il se fiait à sa science personnelle. Pourquoi ne pourrait-il absoudre ?

Dans notre théorie, tout change : le même ministre doit poser d'abord la matière prochaine qui est *son* action judiciaire,

puis la forme qui est *son* absolution. Parce que la forme exerce sa causalité *ad intra*, elle ne peut informer que la propre action du ministre[1]. Ainsi Pierre et Paul ne peuvent se répartir les rôles. Si Paul est vraiment trop mauvais théologien pour confesser, qu'il laisse intégralement à Pierre un ministère indivisible.

Ici encore, d'ailleurs, l'analogie avec les autres sacrements nous servira. Le même qui dit : « Je te baptise » doit aussi personnellement verser l'eau. Pourquoi ? parce que la forme élève au surnaturel *son acte* d'ablution. Ainsi le même qui dit : « Je t'absous » doit aussi personnellement connaître la cause. Pourquoi ? Parce que la forme élève au surnaturel *son action* judiciaire.

e) Notre solution s'impose encore par l'exclusion des autres. En effet, si, d'une part, l'absolution est la forme et seulement la forme de la Pénitence, si, d'autre part, les actes du pénitent en sont la matière éloignée, il ne reste pas d'autre élément intermédiaire qui puisse jouer le rôle de matière prochaine que l'action judiciaire du prêtre soumettant cette matière éloignée à cette forme.

f) Enfin la solution que nous proposons répond seule pleinement à la nature intime du sacrement de Pénitence. Celui-ci est un jugement. Dans tout jugement, n'y a-t-il pas une action judiciaire, c'est-à-dire une information sur les faits, une enquête sur la moralité du coupable, une application des données du Droit à la cause, tout ceci préalable à la sentence ?

Donc la pénitence doit comporter aussi, dans ses éléments essentiels, une action judiciaire ; cette action, que viendra

---

1. Cette unité du ministre de la Pénitence ne doit pas s'entendre dans un sens étroit : elle est compatible avec une délégation de pouvoirs, parfaitement légitime en matière de juridiction. Ainsi, dans les premiers siècles de l'Eglise, l'Evêque a pu confier à ses prêtres le soin d'entendre en son nom l'aveu des fautes, de déterminer en son nom la satisfaction, en se réservant le droit d'absoudre ; dans ce cas, il restait l'unique ministre principal du sacrement.

Si notre théorie explique fort bien que l'action judiciaire du prêtre puisse s'exercer en vertu d'une délégation et respecte ainsi, dans le cas visé, l'unité du ministre de la Pénitence, les autres systèmes y sont impuissants, eux qui ne connaissent pas d'élément essentiel au sacrement entre les actes du pénitent et l'absolution. Car sur quelle activité feraient-ils porter la délégation épiscopale ? S'ils répliquent que c'est précisément sur l'activité du prêtre, ils acceptent implicitement le bien-fondé de notre exposé.

terminer et déterminer la sentence, cette action est la matière prochaine du sacrement.

Fera-t-on quelques objections à cette opinion ?

a) Dira-t-on : où se trouve, dans votre explication, le *signum sensibile* qu'est tout sacrement ?

Nous répondrons : sensible est la forme qui est articulée par la voix du prêtre, sensible est la matière éloignée que sont les actes du pénitent, sensible même l'action judiciaire du prêtre, car elle est liée à une enquête au moins sommaire sur les dispositions du pénitent ; elle est, au moins, l'audition, « l'audience », du pénitent.

b) On dira encore : si vous regardez l'opinion scotiste comme non défendable, donnerez-vous l'absolution aux hommes en danger qui ne peuvent se confesser, à celui qui se noie, à celui qui tombe d'un toit... ?

Oui, certes, non pas en vertu de la probabilité du scotisme, mais parce que nous aurons jugé que le danger de ces hommes est une raison suffisante de risquer une absolution ; — nous aurons jugé, en effet, que ces hommes étaient probablement des chrétiens, qu'ils avaient probablement le regret de leurs fautes, qu'il y avait donc lieu de donner une absolution « sous condition ». Mais comme cette information juridique est vraiment bien sommaire, nous nous serons demandé si elle est suffisante pour émettre une sentence, nouvelle raison pour ne donner qu'une absolution conditionnelle ; si nous hésitons à donner l'absolution, c'est précisément parce que nous hésitons sur le caractère vraiment judiciaire de notre action et cette hésitation renforce notre thèse au lieu de l'ébranler.

En résumé, pour nous, dans le sacrement de Pénitence,

— la *forme* est l'absolution ;

— la *matière prochaine* est l'action judiciaire s'exerçant sur les dispositions du pénitent ;

— la *matière éloignée* est l'ensemble des actes (contrition, confession, satisfaction) du coupable.

Notre théorie n'emprunte rien ni au Scotisme, ni au Thomisme.

Cependant elle s'accorde avec le Scotisme, en faisant de la matière prochaine l'acte du ministre, et avec le Thomisme, en

regardant les actes du pénitent comme une partie essentielle du sacrement.

D'accord avec ces deux systèmes en ce qu'ils ont de vrai, mais les dépassant tous deux parce qu'elle répond seule à toutes les données du problème, elle nous paraît donner la solution cherchée de la controverse sur la Matière du sacrement de Pénitence[1].

L. BAUDIMENT.

---

1. Elle rejoint et confirme, sans que nous l'ayons systématiquement cherché, la thèse que nous avons exposée dans *L'Année théologique* 1942, pp. 47-58, et qui peut se résumer ainsi : « Un sacrement n'est pas une *chose*, mais une *action*. » Elle invite seulement à une légère retouche à la p. 49.

L'idée de la Royauté du Christ au XIIIe siècle

SOMMAIRE : I. — *Eléments d'une théologie.* — Le fait de la royauté du Christ est unanimement reconnu. — Cette royauté est d'ordre sotériologique, mystique et sacramental.

II. — *La controverse sur la pauvreté.* — Même l'extrême pauvreté du Christ, toute volontaire, ne s'oppose pas à sa royauté.

III. — *Rapports entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil.* — De quelle royauté s'agit-il ? Spirituelle ou temporelle ? — Le Christ est prêtre et roi et sa royauté est universelle. Il l'exerce spirituellement. — Tout pouvoir, même temporel, vient du Christ. — L'Eglise participe à cette royauté du Christ dans le patrimoine de saint Pierre et même au delà ; quelques manifestations de tendances théocratiques.

Conclusion. — La royauté du Christ est surtout spirituelle, bien qu'elle ne soit pas toujours expressément distinguée de l'aspect politique.

Depuis quelques années, à la suite de l'encyclique *Quas primas* et de l'institution de la fête du Christ-Roi, l'attention de plusieurs théologiens s'est portée sur le mystère de la royauté du Christ. Déjà de récents Manuels de Dogmatique consacrent un chapitre à ce problème qui jadis avait été très étudié. Au XVIe siècle, en particulier, avaient été écrits de nombreux et volumineux traités sur le sens qu'il faut attribuer à la dignité royale du Christ. Mais la question, posée sous un aspect restreint, à l'occasion de controverses politiques, était souvent résolue avec des préoccupations polémiques qui ne permettaient pas toujours de l'envisager dans toute son ampleur. Retracée à travers toutes les époques de la pensée chrétienne, l'histoire de l'idée de la royauté du Christ apparaîtrait éminemment traditionnelle et se révélerait, à la lumière de témoignages empruntés à tous les représentants de la tradition catholique, étonnamment complexe. Un tel travail supposerait, pour être entrepris avec fruit, l'analyse attentive de sources extrêmement variées, et ne pourrait être achevé qu'au

prix de solides monographies. Il ne peut donc s'agir ici d'esquisser une synthèse, même provisoire, sur l'idée de la royauté du Christ au XIII[e] siècle. Il est du moins possible — et légitime — d'essayer de montrer comment se posait le problème au siècle d'or du Droit canonique et de la Scolastique, au temps des grands recueils des *Décrétales* et des *Sommes théologiques*. Les textes relatifs au Christ-Roi sont nombreux et souvent très beaux : notre dessein n'est pas de les citer ou de les indiquer tous. Quelques-uns d'entre eux, cependant, choisis parmi les plus brefs ou les plus caractéristiques, permettront de soulever les questions qui se rattachent à la Royauté du Christ, d'orienter les recherches en ce vaste domaine, et de faire entrevoir la richesse de contenu de cette doctrine.

I. — ÉLÉMENTS D'UNE THÉOLOGIE

Au XIII[e] siècle comme à tous les siècles chrétiens, on attribue au Christ le nom de roi. Le Christ est roi : c'est là un fait qui n'admet aucun doute ; les écrivains se contentent parfois de l'affirmer sans l'expliquer et sans le justifier[1]. La raison la plus fréquemment alléguée en faveur de la royauté du Christ, c'est qu'il réalise les prophéties qui annonçaient un Messie-Roi. Le Christ est ce roi : doctrine fréquemment exposée, soit sous forme de simple allusion, soit avec des développements allégoriques, dans les commentaires d'Écriture Sainte[2] et dans les sermons pour la fête de l'Épiphanie[3].

A quel titre précis le Christ est-il donc roi ? Nul doute qu'il ne soit, de par sa divinité, roi universel de la création. Il est aussi roi des hommes dans sa nature humaine. Le fait est affirmé avec unanimité. Commentant ce verset du psaume II : *Ego autem constitutus sum rex*, Hugues de Saint-Cher l'explique

1. Par exemple *Commentaire sur saint Jean*, attribué à JEAN DE GALLES, O. F. M. († 1302), coll. 56, éd. parmi les œuvres de saint Bonaventure, Lyon, 1668, t. II, p. 459 ; P. J. D'OLIEU, O. F. M., *De doctrina evangelica*, éd. Bonelli, *Supplementum operum S. Bonaventuræ*, 1717, t. II, col. 1040.

2. INNOCENT III, *Epithalamium in laudem sponsi et sponsæ* (commentaire du Psaume XLIV), *P. L.*, t. 217, col. 956-966.

3. INNOCENT III, *Sermo VIII*, *P. L.*, t. 217, col. 486 ; HÉLINAND, *Sermo in Epiphania*, *P. L.*, t. 212, col. 523 ; JACQUES DE VITRY, *Sermones in Epiphania*, éd. Anvers, 1575, pp. 103-107, 113-126.

comme par une glose communément admise : *secundum quod homo*[1]. Encore le Christ en tant qu'homme est-il roi à plusieurs titres. Celui qui fonde tous les autres, et dont il est fait mention le plus souvent, est l'union hypostatique. Grâce à elle, le Christ est roi dès sa naissance. A la différence des autres rois[2], il n'a pas été fait roi, il est né tel : *Ipse vero rex erat cum natus est, non solum judæorum, sed etiam sæculorum*[3]. Déjà saint Antoine de Padoue avait insisté sur le fait que le Christ n'est constitué roi qu'à partir de l'Incarnation[4]. Un texte qui se trouve dans toutes les éditions de la *Somme Théologique* attribuée à Alexandre de Halès voit dans ce fait ce qui distingue la royauté du Christ de la primauté qui lui revient comme chef de l'humanité ; la raison en est dans le concept même de roi : *Ad 3m dicendum quod licet Christus non fuerit rex nisi ab instanti conceptionis, hoc est quam cito fuit, nihilominus in quantum creditus, fuit caput fidelium a principio mundi. Nec sequitur : tunc fuit creditus, ergo tunc fuit. Ratio autem propter quam intentio regis non conveniebat ei est quia rex dicitur a regendo : tunc enim regebat, sive regendi potestatem habebat, cum erat*[5]. C'est aussi depuis l'Incarnation, explique le même auteur, que le Christ peut être dit Chef des Anges, du moins au sens métaphorique : car il exerce sur eux sa domination royale, mais, selon la conformité de nature, il n'est pas leur chef[6]. Ces deux conditions sont réalisées par le Christ à l'égard

---

1. Ed. Venise, 1754, t. II, fol. 5v ; dans le même sens, *In. Apoc.*, XIX, t. VII, fol. 420v.

2. Rex enim Franciæ natus est, sed non natus est rex, *Commentaire anonyme sur la Genèse*, éd. parmi les œuvres de saint Thomas, éd. Parme, t. XXIII, p. 231.

3. Guillaume d'Auvergne, *Sermo IV de Epiphania*, éd. Paris 1674, *Opera omnia*, t. II, p. 394.

4. *Sermo in Dominica in ramis Palmarum*, éd. Padoue, 1895, p. 113 ; *Sermo in Dominica III post Pentecosten*, p. 259.

5. Le texte se trouve avec la référence Pars IV, IV, membr. II, ad 3, dans les éditions Pavie 1489 (sans foliation) et Nuremberg, 1516, fol. 17, avec la référence Pars IV, q. II, membr. IV, a. 2, ad 3, dans les éd. Venise, 1575, fol. 18v, et Cologne, 1622, p. 32. Sur la dignité royale du Christ fondée sur l'Incarnation, P.-J. d'Olieu, *De doctrina evangelica*, éd. Bonelli, *op. cit.*, t. II, col. 1040 ; Vital du Four, O. F. M., *In Apocalypsim*, XIX, 16, *ibid.*, col. 880-881 ; Tolomeo de Lucques, O. P., continuation du *De regno* de S. Thomas, l. III, c. 14, éd. Parme, t. XVI, p. 262 : Principatus Christi cœpit statim in ipsa sui nativitate temporali.

6. *Summa theologica*, pars III, q. XII, membr. II, a. 1 et a. 2, ad. 1, éd. 1489.

des hommes : l'onction de la divinité, qu'exprime déjà son nom de Christ[1], élève sa nature humaine, dès sa conception, à la dignité de roi.

S'il reste légitime d'attribuer au Christ le titre de roi en raison de sa prédestination éternelle et indépendante de la prévision du péché originel[2], c'est à condition de ne pas le faire au nom de la tradition théologique du XIII[e] siècle[3]. Admettre cette prédestination, c'est attribuer au Christ une primauté très élevée, mais qui n'est pas strictement la royauté, laquelle, selon l'étymologie répandue par saint Isidore et transmise par les lexicographes mediévaux[4], implique l'idée de gouvernement. Le B. Scot lui-même a-t-il attribué la royauté du Christ en un autre sens que celui-là ? Si l'on peut se fier à l'édition Vivès de ses œuvres en attendant une édition critique, les textes où il expose avec le plus de profondeur sa théorie de la prédestination du Christ ne comportent aucune allusion à la royauté[5]. Les représentants les plus justement célèbres de la doctrine franciscaine du motif de l'Incarnation au XIII[e] siècle exposent cette doctrine sans allusion à la royauté du Christ : ainsi Raymond Lulle[6] et Matthieu d'Acquaspar-

1. HUGUES DE HARTLEPOOL, O. F. M., éd. A. G. LITTLE et F. PELSTER, *Oxford theology and theologians A. D.* 1282-1302, Oxford 1934, p. 196.

2. Riche bibliographie à l'appui de cette thèse dans P. LEONARD M. BELLO, O. F. M., *De universali Christi primatu et regalitate*, Rome 1933, notæ, p. 145-172.

3. Le P. E. LONGPRÉ signale que cette conception de la royauté du Christ s'est fait jour après S. Bonaventure, *La Regalità di Cristo in S. Bonaventura e nel Duns Scot*, dans *La Regalità di Cristo, Atti e voti del primo congresso nazionale della regalità di Cristo*, Milan 1926, p. 247 sq.

4. Par exemple JEAN DE GENÈVE, O. P. († 1238), *Summa grammaticalis valde notabilis quæ Catholicon nominatur*, éd. 1495, fol. 254, qui renvoie à Papias. JACQUES DE VITERBE sera très explicite sur ce point. *De regimine christiano*, éd. H.-X. ARQUILLÈRE, Paris 1926, p. 148, 187, 258.

5. *Reportata parisiensia*, l. III, d. 7, q. 4, t. XXIII, p. 301 sq. ; d. 20, q. 1, p. 409 sq. — *In Sent.*, III, d. 7, q. 3, t. XIV, p. 348 sq. ; d. 9, q. 1, Scholion 2, p. 386 ; le Scholion 6, p. 390, compare la chair du Christ à la pourpre dont le roi est revêtu, et parle du *summum dominium* qui revient à Dieu comme créateur et au Christ comme rédempteur. Le B. Scot semble adopter la doctrine selon laquelle le pouvoir judiciaire de l'Eglise est une participation du pouvoir judiciaire du Christ, juge par excellence, *In Sent.* IV, d. 19, q. 1, t. XVIII, p. 605-606.

6. Textes rassemblés par le P. SAMUEL AB ALGARIDA, O. M. Cap., *Christologia lulliana*, dans *Collectanea Franciscana*, t. I (1931), p. 145 sq.. qui conclut très justement à la primauté du Christ, non à sa royauté, L'idée de royauté est surtout pour R. Lulle un concept ecclésiologique,

ta[1], lequel devait cependant, dans son discours du 22 juin 1302 sur les droits du pape, faire plus d'une allusion à la royauté du Christ entendue au sens politique[2]. Pour eux comme pour Alexandre de Halès et pour tout le Moyen Age, la royauté n'est pas seulement une dignité, mais un pouvoir et un office.

L'union hypostatique suffit à justifier la royauté du Christ en tant qu'homme. Les auteurs, cependant, aiment à insister sur un autre motif : fils de Dieu, le Christ est aussi fils de David, héritier de son pouvoir et de ses prérogatives. *Rex terrenus hereditariæ successionis et cælestis a Patre*[3], dit saint Albert le Grand. Vital du Four insiste aussi sur ce double fondement de la royauté du Christ[4]. Les partisans de la théocratie pontificale ne devaient pas manquer de tirer de ce double fait des exagérations de leur goût : du moins le fondement de leur argumentation était-il communément admis. Les défendeurs de l'absolutisme royal répondaient en invoquant le refus du Christ d'exercer son pouvoir, non en contestant son origine héréditaire. Il eût été facile, cependant, de rétorquer que la dynastie davidique avait perdu le pouvoir et que les rois d'Israël n'avaient jamais possédé l'empire universel revendiqué pour le Christ. Il semble que cette objection, qui apparaîtra dans les siècles suivants, ait échappé aux théologiens du XIIIe siècle : c'est qu'ils considéraient la filiation davidique comme réalisant les promesses messianiques et comme inséparable de la filiation divine. De là l'importance qu'ils accordent à cet argument.

Plus rare est l'idée que le Christ s'est acquis la royauté par les mérites de sa Passion : cet argument, en effet, favorisait la confusion entre la royauté du Christ et son sacerdoce, et l'on tenait à conserver son sens strict au concept de royauté,

---

cf. Dr H. WIERUSOWSKY, *Ramon Lull et l'idée de la cité de Dieu*, *Estudis Franciscans*, t. XLVII (1935), p. 92-94. Quant à la primauté du Christ sur les anges, le B. GUIBERT DE TOURNAI l'expose sans allusion à la royauté, *Tractatus de pace*, éd. Quaracchi 1925 ; P. J. D'OLIEU suppose lui aussi la doctrine commune dans le *Quodlibet I*, q. 18, a 1, éd. Venise 1509, fol. 8v, où il expose la doctrine des deux pouvoirs.

1. *Disputationes de Christo*, éd. Quaracchi 1374, Appendix, q. 1, p. 178.
2. Texte dans P. DUPUY, *Histoire du différend d'entre Philippes le Bel roy de France et le Pape Boniface VIII*, Paris 1665, Preuves, p. 73 sq.
3. *In Johannem*, XVI, 15, t. XXIV, p. 249.
4. *In Apoc.*, XIX, 16, éd. citée, col. 880 sq.

et à ne l'attribuer au Christ qu'en ce sens. Mais s'ils ne disent pas que le Christ s'est acquis par sa mort son pouvoir royal, du moins les auteurs du XIIIe siècle admirent-ils qu'étant roi, le Christ ait voulu être obéissant jusqu'à la mort. Il nous a rachetés en renonçant à sa royauté. Cette efficacité surnaturelle du contraste que le Christ a voulu établir entre la royauté sublime à laquelle il possédait un droit absolu et l'humiliation qu'il lui préféra, trouva l'occasion de s'exprimer à partir de la translation à Paris par saint Louis, en 1239, des reliques de la Passion. C'étaient là les instruments que « le Roi éternel avait choisis pour bouter hors du royaume de l'Église militante l'ennemi du genre humain[1] ». Le Christ avait voulu nous sauver par la méconnaissance même de sa royauté : tel était le sens du vêtement rouge de sa Passion et du roseau qu'on lui avait donné pour sceptre[2]. Mais tel était surtout le sens de la couronne d'épines, et l'on sait que saint Louis garda toute sa vie et inspira à son siècle le culte de « cette couronne dont le Roi des rois avait décoré son royaume avec tant de magnificence[3] ». Cette dévotion, en honorant la royauté du Christ, y ajoutait cette nuance de renoncement volontaire que les Ordres mendiants inspiraient à la piété de leur temps.

Du fait que le Christ est roi, on tirait alors fréquemment cette conséquence : le pays où il a vécu et la ville où il nous a rachetés par sa mort sont une terre et une cité royales. Les sujets du Christ-Roi doivent donc, si Jérusalem est aux mains des Sarrasins, aller la délivrer. Le dominicain Étienne de Bourbon recommande à ceux qui prêchent la croisade d'invoquer ce motif afin d'exciter les fidèles à s'enrôler dans les armées chrétiennes[4]. La montagne de Sion, où le « Grand

---

1. Récit anonyme de la translation de la Sainte Couronne, éd. N. DE WAILLY, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. XXXIX (1878), p. 411 et 415. (Ce texte est à l'origine du répons VIII des Matines de l'office de S. Louis, 25 août).

2. Erat et arundo pretiosa quam in ejus posuerunt dextera in sceptri similitudinem, per hoc vilipendentes ejus potentiam, qui habebat omnium monarchiam, *ibid.*, p. 413-414. Cf. aussi GAUTHIER CORNUT, *De susceptione Coronæ spineæ Jesu Christi*, dans *Recueil des historiens de la France*, t. XXII (1865), p. 28.

3. GEOFFROY DE BEAULIEU, *Vita S. Ludovici*, *ibid.*, t. XX (1840), p. 7.

4. *De diversis materiis prædicabilibus*, éd. A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques*, l. III, tit. 7, Paris 1877, p. 172.

Roi a promulgué la loi nouvelle[1] », ne doit pas demeurer soumise aux ennemis de son souverain légitime. Elle est le centre de la terre puisque, selon le psaume LXXIII[2], c'est là que le Roi divin a opéré le salut du monde[3]. Le Christ l'a choisie pour y être reconnu officiellement comme roi : d'où l'importance de la procession des Rameaux dans la liturgie qu'on célèbre au Saint-Sépulcre[4] et dans les prières qu'on adresse à Dieu pour demander la libération de Jérusalem[5]. Les rois doivent donc partir pour la croisade lorsque le pape les y appelle, et les fidèles qui versent des dîmes pour les aider à lever une armée et à triompher des ennemis du Christ en Terre Sainte méritent la faveur du Roi éternel[6]. Ces idées sont lourdes de conséquences juridiques qu'il n'est possible ici que de suggérer[7]. Elles montrent du moins avec quelle unanimité et avec quelle logique rigoureuse on admettait le fait de la royauté du Christ.

*
* *

Dans quel but le Christ est-il roi ? Quelle est la signification de sa royauté ? Quelle fonction précise implique son titre de roi ? L'antiquité avait surtout donné à la royauté du Christ un sens que l'on peut appeler sotériologique : le Christ est roi en tant que Sauveur du genre humain ; il est roi parce qu'il a vaincu Satan, substituant son règne à celui du péché. Chez plusieurs prédicateurs et écrivains du XIII[e] siècle persiste cette

---

1. Formule de lettre pontificale invitant les fidèles à secourir la Terre Sainte, dans C. KOHLER, *Mélanges pour servir à l'Histoire de l'Orient latin*, I, Paris 1900, p. 265.
2. Verset 12.
3. Projet de croisade de la fin du XIII[e] siècle, éd. KOHLER, *op. cit.*, II, p. 535 ; cf. *ibid.*, p. 421.
4. Textes dans KOHLER, *ibid.*, p. 298-315.
5. Messe pour la libération de la Terre Sainte, dans le manuscrit B. N. lat. 3001, f. 1-1[v]. L'évangile est celui du dimanche des Rameaux, les autres pièces de la messe sont empruntées à la fête de l'Epiphanie.
6. Lettre de Clément IV au roi de France partant pour la croisade, éd. H. SIMONSFELD, dans *Sitzungsberichte des bayerischem Akademie der Wissenschaften, Philos.-Philolog.-Histor. Klasse*, Munich 1892, p. 517.
7. Cf. J. LECLERCQ, *La royauté du Christ dans les lettres des papes du XIII[e] siècle*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, 1942, p. 116-120.

interprétation[1] et, si elle est rarement développée, elle sera sous-jacente à toutes les précisions qui enrichiront l'idée de la royauté du Christ.

Plus fréquente est l'application aux chrétiens de l'idée de royauté entendue en ce sens sotériologique : les chrétiens sont rois en tant qu'ils participent à la Rédemption opérée par le Christ. Royauté des chrétiens qui comporte à son tour un double aspect : ascétique et sacramental. Seul est vraiment roi le chrétien, écrit Jean Halgrin, qui régit ses passions et qui s'applique ainsi le bienfait de la Rédemption[2]. Cette fidélité au sens étymologique de « gouvernement de soi-même », emprunté à saint Isidore, se trouve fréquemment chez les prédicateurs et les moralistes.

On connaît, d'autre part, l'importance attribuée alors, et spécialement par Alexandre de Halès et ses disciples, à l'idée de royauté dans la théologie du caractère sacramental. Guibert de Tournai, pour ne citer qu'un exemple emprunté à l'école franciscaine, rappelle que les chrétiens sont constitués rois par l'onction du Baptême et celle de la Confirmation[3]. La tradition théologique avait également transmis l'idée que le caractère sacerdotal imprime une conformité plus étroite au Christ-Roi : la tonsure en est déjà le signe : *Corona regale decus significat, et servire Deo regnare est... Unde ministri Ecclesiæ reges esse debent, ut se et alios regant.* Ce texte de

1. ABSALON DE SPRINGIERSBACH, *Sermo in Epiphania*, *P. L.*, t. col. 69-70 ; S. MARTIN DE LÉON, *Sermo in Epiphania*, *P. L.*, t. 208, col. 552 sq. ; VITAL DU FOUR, *In Apoc.*, XIX, 17, éd. Bonelli, *op. cit.*, t. II, col. 854,; *In Apoc.*, XVII, 14, *ibid.*, col. 780 sq. ; JEAN HALGRIN, *Sermo 104*, *In Ps. LVII*, 10, éd. *Bibliotheca Patristica Medii Aevi*, Paris 1880, t. I, col. 835 ; VINCENT DE BEAUVAIS, *Eruditio regum et principum*, l. VII, c. 2, éd. parmi les œuvres de S. Thomas, Parme, t. XVI, p. 471.

2. *Sermo 35*, *In Ps. XXI*, éd. citée, col. 661 ; dans le même sens, JEAN DE GALLES, *Collat. 24 in Johan.*, éd. citée, p. 445. Être roi, c'est faire régner sa raison sur sa sensualité, explique JEAN DE LIMOGES, *Morale somnium Pharaonis*, éd. HORVARTH, 1932, t. I, p. 123 ; GUILLAUME D'AUVERGNE, *Sermo IV de Epiphania*, éd. Paris 1674, t. II, p. 392 ; R. LULLE, *Liber proverbiorum*, éd. citée, t. IV, p. 28. L'expression *rex venit a regendo* est empruntée à S. ISIDORE, *Etym.*, l. IX, c. III, n. 4, *P. L.*, 82, col. 342, et l. VIII, c. XII, n. 17, col. 291.

3. *De officio episcopi*, c. XLII, éd. *Maxima Bibliotheca Patrum*, 1660, t. XXV, p. 416. Unde vexillo evidente insigniti hostem malignum impugnare et eodem rege nostro Christo auxiliante expugnare non erubescamus nec paveamus,. *Traité anonyme sur les sacrements*, conservé dans le ms. B. N. lat. 3713, f. 80v.

Pierre Lombard[1], qui sera la matière de tant de commentaires, montre le sens précis qui sera donné à la royauté des fidèles et spécialement à celle des ministres de l'Église.

La royauté du Christ, en effet, revêt, surtout pour les théologiens du XIIIe siècle, un sens social et qu'on peut appeler ecclésiologique : la royauté du Christ a pour première conséquence la royauté de l'Église. Celle-ci suppose que l'union dans la charité fait de tous les fidèles un seul royaume : *per caritatem sumus filii regni, et per caritatem regnamus*[2]. Mais elle implique aussi le fait que l'Église, dans la personne de ses ministres, détient un véritable pouvoir de gouvernement. Les prêtres, explique Robert Grossetête, sont, en un sens spirituel, des rois, et ils en assument les fonctions : défendre leurs sujets par la prédication et l'administration des sacrements, se dévouer pour eux jusqu'à la mort, les gouverner en vue de leur salut éternel[3]. Les clercs sont les ministres du Christ-Roi. A ce titre, ils revendiquent à l'égard des rois de la terre certaines immunités[4]. Mais jusqu'où s'étend leur pouvoir, et dans quelle mesure sont-ils soumis au pouvoir temporel ? Le Christ a-t-il lui-même possédé le pouvoir séculier ? L'a-t-il exercé et l'a-t-il transmis ? Autant de questions dont la réponse ne devait se préciser que peu à peu, sous l'influence des événements et des discussions qu'ils occasionnèrent.

---

1. *Sententiarum l. IV*, d. 24, c. IV, éd. Quaracchi 1916, t. II, p. 893. Sur les sources médiévales de cette idée, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 1914, p. 202.

2. Gilles de Rome, *Expositio de Summa Trinitate*, éd. Rome 1555, fol. 5r.

3. *Sermon*, éd. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum*, Londres 1690, p. 258-260. Tout ce sermon *ad pastores ecclesiæ de triplici officio regis* développe ce principe : *rex a regendo*.

4. *Tamquam filii summi Regis, in omni regno a terrenis exactionibus liberi sunt*, Richard de Mediavilla, *Quodlibet II*, q. 30, éd. Brescia 1591, p. 79 ; dans le même sens, Bertrand de Saint-Denis, *Quodlibet*, ms. B. N. Lat. 14726, fol. 171, 8 ; Gérard d'Abbeville, *Quodlibet VII*, q. 1, ms. Vat. Lat. 1015, fol. 48r ; Godefroid de Fontaines, *Quodlibet V*, q. 16, éd. M. de Wulf et J. Hoffmans, Louvain 1914, p. 73. Episcopi sunt stipendiarii Regis æterni, habentes quam maxima stipendia ab eo, Humbert de Romans, O. P., *Opus tripartitum*, I, p., c. XXI, éd. Brown, *op. cit.*, t. II, p. 201.

II. — LA CONTROVERSE SUR LA PAUVRETÉ

Les Ordres mendiants refusaient la propriété des biens temporels et prétendaient, à ce titre, imiter le Christ. La question surgissait donc : le Christ avait-il possédé des biens temporels, et pouvait-on l'imiter en les refusant ? Sans entrer ici dans le détail des controverses dont fut l'objet la pauvreté du Christ, il suffira de noter que la réponse des théologiens des nouveaux Ordres était conciliable avec l'affirmation de la royauté du Christ. L'un des défenseurs les plus énergiques de « l'extrême pauvreté » du Christ, Richard de Mediavilla[1], affirme, d'une manière très explicite, la royauté universelle du Christ[2].

Si le Christ a vécu pauvre, c'est donc volontairement : c'est là une donnée de fait. En droit, il pouvait disposer librement de tous les biens temporels, dont il était roi absolu. Saint Bonaventure montre dans sa pauvreté le fondement de l'état de perfection, dans sa royauté le fondement de la propriété ecclésiastique : *Sacerdotii Christi non tam fuit figura sacerdotium Aaron quam etiam Melchisedech qui, secundum quod dicitur ad Hebræos VII, fuit rex et sacerdos. Et quamvis Dominus honorem regalem recusaverit propter exemplum humilitatis, et ipse pauper et mendicus fuerit, tamen propter suam dulcissimam benignitatem ad hoc alios non arctavit. Sciebat enim quod melius est habere mercenarios quam nullum vel paucos filios ; et ideo, caritate refrigescente, disposuit Spiritus Sanctus ut Ecclesia temporalibus abundaret, ne cultus Dei propter paupertatem et inopiam deperiret*[3]. Saint Bonaventure se plaît à insister sur le caractère volontaire de la pauvreté du Christ-Roi : *Ipse Dominus universorum et ideo rex absolute ; ipse est rex, cujus sunt omnia... Paupertas Christi quam ipse assumit, propter nos assumpta est*[4].

---

1. Christus tenuit altissimam paupertatem, quod convenit statui perfectorum, *Quodlibet III*, q. 4, éd. Brescia 1591, t. IV, fol. 902.

2. Moyses expressius quam Aaron figuravit Christum qui fuit summus rex et summus pontifex, et ex consequenti vicarium ejus in terris in quo sub Christo est utraque potestas, *In Sent.*, IV, d. 34, a. 5, q. 3, art. 5, t. IV, f. 376.

3. *In Sent.*, IV, d. 24, p. 1, a. 1, q. 3, éd. Quaracchi, t. IV, p. 612.

4. *Sermo in Epiphania I*, t. X, p. 147.

C'est sous cet aspect du renoncement volontaire que la pensée franciscaine avait aimé, dès les origines de l'Ordre des Mineurs, considérer la royauté du Christ. Saint Antoine de Padoue avait souvent insisté, dans ses sermons, sur le contraste qui existe entre la majesté terrible à laquelle le Christ-Roi avait droit, et la douceur pacifique, l'humble pauvreté qu'il avait acceptées[1]. La royauté du Christ devient pour Eustache d'Arras, O. F. M., l'occasion d'une exhortation directe au refus des honneurs et des prélatures[2], et, à la fin du siècle, un maître franciscain d'Oxford fera de ce dénuement volontaire du Christ-Roi le thème d'un très beau sermon pour le Vendredi-Saint[3].

Renoncer, comme le Christ, au droit qu'ont tous les fidèles de posséder des biens temporels est donc le moyen le plus efficace de participer à sa royauté : *Valde enim dives est qui tantum habet quantum rex cæli et terræ. Hujusmodi est qui nihil habet proprietate et totum possidet caritate*[4]. Ceux qui sont vraiment pauvres, dit encore saint Bonaventure, ceux-là commencent d'être vraiment rois[5]. Ainsi se trouve fondée sur la royauté même du Christ la possibilité de l'imiter dans l'état de pauvreté absolue. Il y a plus : la royauté du Christ ne justifie pas seulement la pauvreté des Mendiants, elle la rend possible : le vœu de pauvreté, explique le franciscain Hugues de Digne, n'est légitime que parce que la chrétienté est un royaume ;

---

1. *Sermo in Epiphania*, éd. Padoue 1895, p. 787 ; *Dominica in ramis palmarum*, p. 194. L'auteur des sermons attribués à S. Antoine de Padoue revient volontiers à cette considération dans ses sermons pour les dimanches après la Pentecôte, à propos de David, par ex. *Dominica XVI post Pentecosten*, p. 470 ; cf. aussi, p. 293.

2. *Quodlibet I*, q. 13, éd. P. Glorieux, *France Franciscaine*, t. XIII (1930), p. 151. Même idée chez Pierre de Limoges, *De oculo morali*, éd. Rome 1655, c. 6, p. 42, et passim ; Pierre de Bar, *Sermo in Epiphania Domini*, éd. M. M. Davy, *Sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris 1931, p. 256 ; Robert Grossetête, *Sermons*, éd. Brown, op. cit., p. 250, 253, 292 ; S. Albert le Grand, *In Job*, VI, 15, éd. Paris 1895, t. XXIV, p. 249.

3. Texte dans A.-G. Little et F. Pelster, *op. cit.*, p. 196 sq.

4. S. Bonaventure, *In Lucam*, IX, 58, t. VII, p. 249.

5. *In Lucam*, VI, 20, t. VII, p. 148 ; cf. aussi *In Lucam*, XI, 2, t. VII, p. 280, n. 12. Même idée dans le traité anonyme *Tractatus de approbatione Ordinis Fratrum Prædicatorum*, éd. Th. Käppeli, *Archivum Fratrum Prædicatorum*, t. VI (1936), p. 147 : c'est par la pauvreté qu'on possède le règne du Christ.

on ne peut, en effet, renoncer à son droit qu'en faveur de la communauté et en vue du bien commun. Or la perfection évangélique réalisée par l'extrême « pauvreté » est toute au bénéfice des intérêts publics du royaume des chrétiens[1]. On ne pouvait prendre l'idée de royauté en un sens plus strict, ni l'utiliser avec plus de logique : à l'exemple du Christ-Roi, l'Église est reine si elle est pauvre en esprit, si elle sait user des biens de ce monde sans leur être attachée[2].

III. — RAPPORTS ENTRE LE POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE ET LE POUVOIR CIVIL

La controverse sur les rapports entre les deux pouvoirs, toujours ouverte au Moyen Age, touchait de plus près encore que celle de la pauvreté à la doctrine de la royauté du Christ. Elle allait donner l'occasion d'apporter à cette doctrine bien des précisions qui, pour être dispersées, n'en constituent pas moins des éléments d'une synthèse doctrinale très ample. Sans entrer dans le récit des difficultés soulevées au cours du XIIIe siècle par les relations des papes avec les souverains temporels, indiquons seulement les enrichissements dont elles furent l'occasion pour la théologie de la royauté du Christ.

L'Église est le royaume de Dieu, enseignait la tradition. Quel était le sens précis de cette expression ? Quelle relation impliquait-elle entre ce royaume de Dieu et de son Christ, et les royaumes de la terre ? La question était d'importance, car le problème des rapports du royaume du Christ avec les biens temporels était à la racine des erreurs apocalyptiques de Joachim de Flore, lesquelles allaient pendant tout le siècle diviser les esprits les plus passionnés, parfois les plus fervents. Selon Joachim de Flore, l'Église est actuellement « le deuxième règne » : le Christ y règne dans la personne de ses prélats ;

1. *De finibus paupertatis*, éd. *Archivum Franciscanum Historicum*, t. V (1912), p. 281.

2. Idée longuement développée dans un commentaire, attribué à GUERRIC DE SAINT-QUENTIN, O. P., sur *Prov.*, XXXI, 10 sq. : *Mulierem fortem...*, ms. B. N. lat. 15604, f. 280, et où l'Eglise est comparée à une reine épouse du roi Salomon : Regium diadema per professionem voluntariæ paupertatis, 280 c.

ce règne va prendre fin pour faire place au règne de l'Esprit[1]. Quelles qu'aient été les intentions de Joachim et les incohérences de sa pensée, du moins sa doctrine a-t-elle été comprise ainsi[2]. Guillaume de Saint-Amour allait reprocher âprement aux Ordres mendiants de restaurer l'erreur joachimite[3]. Et lui-même de tomber, pour réagir, dans un autre excès apocalyptique[4]. Par suite des sympathies qui liaient les cardinaux Colonna aux Spirituels, la controverse joachimite sera sous-jacente à tout le conflit de Boniface VIII avec Philippe le Bel[5]. La conception de l'Église comme règne était donc lourde de conséquences. L'Église est-elle le « royaume des Cieux », purement spirituel, ou bien est-elle en même temps un royaume temporel ?

L'influence du droit romain avait contribué à faire appliquer à l'Église, en Occident, des conceptions d'abord élaborées au sujet de l'empire et de l'empereur romain[6]. On en était venu, par une transposition analogue, à attribuer aux rois, et surtout à l'empereur, un ordre sacré, souvent le sous-diaconat[7]. Les impérialistes ne manquaient pas de revendiquer pour l'empereur, de ce chef, le gouvernement du « royaume de l'Église[8] ». L'expression *regnum ecclesiæ* n'était donc pas une

1. *Concordia evangeliorum*, éd. E. Buonaiuti, Rome 1930, p. 216. Ailleurs, Joachim donne le règne du Christ comme encore à venir, p. 207-208.

2. Résumé des erreurs de Joachim de Flore par Eudes de Chateauroux au procès d'Anagni en 1255, dans Denifle-Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirschengeschichte des Mittelalters*, I. 107 et 124.

3. Texte dans *S. Bonaventuræ opera omnia*, éd. Quaracchi, t. V, p. XI.

4. *Tractatus de periculis novorum temporum* (1256), c. viii, éd. Constance 1632, p. 37-38.

5. Cf. G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304*, Paris 1936, t. II, p. 67 sq.

6. J. Sägemüller, *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum in Kanonischem Recht*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXX (1898), p. 55 et 68 sq. Des exemples de cette transposition sont fréquents chez les canonistes, par exemple Godefroid de Trani qui applique au pape les textes valables pour l'empereur, *Summa super rubricis Decretalium*. l. V, *De accusationibus*, Rubrica, éd. Venise, 1554 p. 393 ; l. I, *De restitutione in integrum*, p. 139 : *Ecclesia enim comparatur reipublicæ, ut C, de sacros. Ec., ut inter divinum...*

7. Cf. Guillaume Durand, *Speculum juris*, l. I, par. 6, éd. Venise 1585, p. 50, n. 1.

8. Alexandre de Roes, dans son *De translatione imperii* (1281), demande, en parlant des empereurs : *Quomodo regnum ecclesiæ gubernabunt ?*, éd. H. Grundmann, 1930, p. 18.

métaphore sans importance. Du sens qu'on lui donnerait dépendrait la liberté de l'Église. Le sens de la royauté de l'Église allait déterminer celui de la royauté du pape. Car de même que les Juifs avaient pu dire : *Non habemus regem nisi Cæsarem*, l'Église romaine, explique le cardinal Jacques Colonna, peut dire : *Non habemus regem nisi pontificem*[1]. Les esprits les plus passionnés savaient que c'est à la royauté du Christ qu'il fallait demander raison de celle de l'Église et du pape. Alexandre de Roes, dans sa *Notitia sæculi*, attribue à chacune des Personnes divines un des organismes de la vie de l'Église : au Père le sacerdoce, au Fils la royauté, au Saint-Esprit les études universitaires de Paris[2]. Sans doute y avait-il en ces matières bien des arguments *ad hominem* et faut-il se garder d'attribuer à toutes ces formules une valeur absolue dans la pensée de ceux qui les employaient. Du moins donnaient-elles aux théologiens et aux canonistes l'occasion de dégager de ces exagérations intéressées le sens précis de la royauté du Christ et, par conséquent, de l'Église. Ils allaient le faire en évoquant sa manifestation progressive au cours de toute l'histoire du monde.

Si le Christ est roi, en effet, c'est conformément aux prophéties de l'Ancien Testament. Le dominicain Raymond Martin, dans ses discussions apologétiques avec les Juifs, démontre, d'après le texte hébreu de la Bible et d'après l'exégèse qu'en donnaient les rabbins eux-mêmes, que le Christ réalise ces prophéties. Les Juifs ont été rejetés parce qu'ils ont voulu avoir pour roi César et non le Christ. Or c'est en Jésus seul que devaient s'accomplir les paroles de Jacob annonçant que « le spectre ne serait pas enlevé à la maison de Juda » (*Gen.*, XLIX, 10), et celles de Daniel prédisant que la puissance du Messie serait éternelle et que son règne n'aurait point de fin » (DAN., VII, 14). C'est pourquoi, ayant refusé de le reconnaître, les Juifs n'ont plus, depuis sa venue, ni prêtre,

1. Préface au *De prerogativa romani imperii* de JOURDAIN D'OSNABRÜCK, éd. H. GRUNDMANN, 1930, p. 11.

2. Edité sous le nom de Jourdain d'Osnabrück par F. WILHELM, dans *Mitteilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung*, t. XIX (1898), p. 668 ; restitué à Alexandre de Roes par H. GRAUERT dans *Mélanges Paul Fabre*, Paris 1902, p. 130-132.

ni roi[1]. L'onction des prêtres et des rois n'avait d'autre sens que de préfigurer l'onction toute spirituelle par laquelle le Christ serait prêtre et roi[2]. C'est parce qu'ils figuraient le Christ, explique Robert Grossetête, que les prêtres de l'Ancien Testament détenaient les deux glaives, réunissant en leur personne les deux royautés, spirituelle et temporelle[3]. Les auteurs, il est vrai, ne sont pas unanimes à déterminer quelle était la relation de dépendance des rois d'Israël vis-à-vis des prêtres. Certains affirment parfois, dans un but politique, que le sacerdoce était soumis au règne[4]. Du moins tous sont-ils d'accord pour reconnaître le caractère théocratique du pouvoir dans l'Ancien Testament, que ses détenteurs fussent rois ou prêtres. Le type de Melchisédech trouvait là toute son importance : Melchisédech avait été prêtre et roi à la fois[5]. Cela répondait au plan initial de Dieu, qui voulait être lui-même roi d'Israël[6]. C'est pourquoi Dieu n'avait concédé un roi aux fils d'Israël que sur leur demande et à regret : il revenait au Messie de détenir le pouvoir sur le peuple élu. Henri de Gand explique avec complaisance que, du temps de la loi naturelle, les prêtres étaient aussi les rois ; il en fut de même sous la loi mosaïque, jusqu'à ce que les fils d'Israël demandâssent un roi et que les deux pouvoirs fûssent alors séparés. Dans le Christ ils retrouvèrent leur unité, conformément au droit naturel. Depuis le Christ, ils sont de nouveau divisés, afin que les prêtres puissent vaquer plus librement aux offices spirituels[7].

---

1. *Pugio fidei*, II p., c. II, éd. Paris 1651, p. 211-212 ; c. IV, p. 251-266 ; c. V, p. 277 ; c. XV, p. 378-379 ; III p., dist. III, c. X, p. 602-604 ; de même *Capistrum judæorum*, ms. B. N. lat. 3643, f. 87. Cf. aussi S. BONAVENTURE, *In Lucam*, XXIII, 3, t. VII, p. 566, n. 4.
2. HUGUES DE SAINT-CHER, *In Act. III*, éd. citée, t. VII, f. 222v.; GUIBERT DE TOURNAI, *De officio episcopi*, c. XXXIII, éd. citée, p. 413.
3. *Epistolæ*, éd. H.-R. LUARD, Londres 1867, p. 92.
4. Par exemple l'auteur du traité *De ecclesiastica hierarchia*, éd. parmi les œuvres de S. Bonaventure, Lyon 1668, t. VII, p. 256.
5. Cf. E. EICHMANN, *Königs-und Bischofsweihe*, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Philol. Klasse*, Munich 1928, p. 8 sq. Sur Melchisedech, type du Christ-Roi : GILLES DE ROME, *In Sent. III*, d. 20, p. II, q. 1, a. 1, éd. Rome 1623, p. 541 ; cf. le texte déjà cité plus haut, p. 33 ; *Expos. in. Genes.*, Parme XXIII, p. 56-58.
6. Parens enim rerum, cum genus humanum condidisset, summum quidem in illud imperium penes se retinuit, GILLES DE ROME, *Harangue à Philippe le Bel*, éd. *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt 1768, p. 238.
7. *Quodlibet IV*, q. 23, éd. Venise 1673, fol. 368v.

Le Christ seul fut donc pleinement prêtre et roi si l'on considère le droit. La même vérité s'impose si l'on considère l'histoire, ajoute Tolomeo de Lucques, qui fait de l'évolution et du progrès de la royauté du Christ le thème de son *Histoire ecclésiastique :* la généalogie du Christ avait été divisée à partir de David en deux branches : celle des rois et celle des prêtres ; or, au temps de la naissance du Christ, les deux branches venaient de s'éteindre : *Et sic in adventu Christi in mundum utraque dignitas expiravit, regalis et sacerdotalis, in judaïco populo*[1]. Quelles que soient leur exactitude historique et leur valeur exégétique, ces considérations montrent assez combien, selon les théologiens du XIII[e] siècle, l'Ancien Testament était orienté vers la révélation de la dignité sublime du Christ et en particulier de son pouvoir royal.

De la royauté du Christ ils aiment à exalter l'universalité. Tolomeo de Lucques, dès le début de son *Histoire ecclésiastique*, montre qu'elle transcende toute autre royauté par son étendue, son éternité, son ancienneté[2]. Dans le temps et dans l'espace, le Christ possède la royauté universelle : *Christus Dominus noster fuit rex et sacerdos quia in ipso floruit universale dominium, tam spirituale quam temporale*[3]. Saint Bonaventure avait souvent affirmé cette universalité de la royauté du Christ, telle que le Christ avait voulu la manifester par la procession des Rameaux[4].

Mais cet empire universel qu'il possède plus qu'aucun autre, le Christ n'a voulu l'exercer que sous une seule forme : il n'a

1. *Historia ecclesiastica*, éd. MURATORI, *Scriptores rerum Italicarum*, Milan 1727, t. IX, col. 755. Alors seulement, dira un impérialiste en commentant les Constitutions siciliennes de Frédéric II, pouvait apparaître le véritable empire, la *monarchia* romaine : In toto vetere Testamento non erat imperator, sed reges tantum, ut patet per omnes libros Regum maxime. Julius Cæsar non fuit imperator, sed Cæsar, et ab eo omnes dicuntur Cæsares. Ab Octaviano omnes dicuntur Augusti : cœpit imperium ab eo tempore Christi, quo cœpit sacerdotium. Christus fuit rex et sacerdos..., ANDRÉ D'ISERNIE, *Peregrina vel Agnosis quæ lecturæ vocantur ad omnes Regni Napolitani Constitutiones*, *Proemium*, éd. Venise 1580, fol. 62.

2. *Historia Ecclesiastica*, *loc. cit.* Mêmes développements dans le Prologue du *Commentaire anonyme sur les Epîtres canoniques*, éd. parmi les œuvres de S. Thomas, Parme, t. XXIII, p. 231. Toti mundo præponitur Christus tamquam monarcha, HUGUES DE HARTLEPOOL, sermon cité, p. 196.

3. *Historia ecclesiastica*, éd. citée, col. 761.

4. *In Lucam*, XIX, 29, t. VI, p. 487 ; *In Lucam*, XX, 43, p. 517, n. 49.

accepté d'exercer que la royauté spirituelle. S'il ne fut pas roi temporel, c'est parce qu'il a délibérément refusé de l'être[1]. Les théologiens sont unanimes sur ce point, qui ne sera mis en doute que par des polémistes passionnés, à la fin du siècle. L'erreur des Albigeois attribuant à Satan tout ce qui est terrestre, y compris le pouvoir royal, avait déjà forcé les apologistes à justifier l'attitude du Christ refusant d'être roi. Citons, par exemple, Monéta de Crémone : *Noluit esse temporaliter rex illorum qui volebant eum sibi constituere regem... auctoritatem tamen mundi hujus non fugit, immo illam habuit, et qui habent ab ipso habent*[2]. Saint Bonaventure allait souvent mettre l'accent sur le caractère libre et volontaire de ce refus par le Christ d'exercer le pouvoir royal[3]. Tolomeo de Lucques, dans sa continuation du *De regno* de saint Thomas, reviendra plusieurs fois sur ce point[4]. Mais ce refus lui-même ne laissait pas d'être exploité par les adversaires du Saint-Siège : Frédéric II ne s'était pas fait faute de l'invoquer pour inviter au même refus le vicaire du Christ[5]. Pour répondre à ces interprétations tendancieuses, les théologiens allaient justifier par la royauté du Christ la doctrine traditionnelle de l'Église sur les rapports entre les deux pouvoirs.

A la royauté du Christ ils demandent raison de tout ce qui existe de pouvoir, spirituel et temporel, dans le monde. Tout pouvoir vient du Christ et n'est qu'une participation du sien. Fondateur du royaume de Dieu, lui seul pouvait y instituer le pouvoir, tant législatif que sacramentel[6]. Il lui revenait, comme roi, selon saint Bonaventure, de sanctionner le droit

---

1. Christus habuit dignitatem sacerdotalem et regalem in summo gradu, a quo fluit omnis auctoritas et dignitas supradicta, *Determinatio compendiosa de juridictione imperii*, attribuée à Tolomeo de Lucques, éd. R. Krammer, 1909, p. 12.

2. *Summa contra Catharros et Valdenses* (1241), éd. Rome 1743, p. 410. Christus autem quamvis esset rex constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit, S. Thomas, *Sum. Theol.*, III, q. 59, a. 3, ad. 1.

3. Par exemple *In Johannem*, XVIII, 33, t. VI, p. 488 ; *In Lucam*, XII, 13, t. VII, p. 316, n. 22-23.

4. Par exemple l. II, c. x, éd. Parme, t. XVI, p. 259.

5. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, Paris 1852-1859, t. IV, p. 311.

6. Tolomeo de Lucques, *Historia ecclesiastica*, col. 762.

naturel lui-même[1]. De même que le pouvoir, dans l'Ancien Testament, était une figure et une préparation du sien, tout pouvoir, après sa venue, est une concession qui vient de lui[2]. Ainsi, par le lien qui rattache au Christ tout pouvoir, la création est restaurée dans l'ordre de son universelle dépendance vis-à-vis de Dieu : dans le Christ prêtre et roi se réalise la réduction à l'unité de toutes les créatures entre elles et avec l'homme, de l'ordre gratuit et de l'ordre naturel[3].

Le pouvoir que le Christ possédait en sa plénitude, il ne l'a communiqué entier à personne. Le pouvoir temporel et la royauté spirituelle n'ont été unis qu'en lui, et lui-même a voulu qu'ils fussent divisés après lui. Doctrine traditionnelle et que le XIIIe siècle n'a pas inventée, mais qu'il a formulée avec une précision nouvelle. Dès le début du siècle, Gervais de Tilbury l'avait exposée clairement dans la préface de ses *Otia imperialia*[4]. Étienne de Tournai († 1203) l'avait transmise à la tradition canonique en une formule demeurée célèbre : *In eadem civitate sub eodem rege, duo populi sunt et secundum duos populos duæ vitæ, et secundum duas vitas duo principatus, duplex jurisdictionis ordo procedit. Civitas Ecclesia, civitatis rex Christus ; duo populi in Ecclesia ordines : clericorum et laicorum ; duæ vitæ : spiritualis et carnalis ; duo principatus : sacerdotium et regnum ; duplex jurisdictio : divinum jus et humanum. Redde singula singulis, et convenient universa*[5]. Les théologiens allaient développer cette doctrine en déterminant quels doivent être les rapports entre les deux pouvoirs.

Le Christ est la source du pouvoir temporel. Les rois de la terre sont ses ministres, choisis par lui *in partem sollicitudinis*[6].

1. *Apologia pauperum*, n. 11, t. VIII, p. 314. JEAN DE GALLES fonde sur la royauté du Christ la supériorité que possédait le Christ à l'égard de la loi de Moïse : *Moyses lapidat ut judex, Christus indulget ut rex.* De même que l'empereur n'est pas lié par les lois qu'il porte, le Christ peut faire des exceptions à la loi mosaïque, *In Johannem*, VII, éd. citée, p. 381. C'est par une allusion au « Roi pacifique » que Grégoire IX commence la constitution par laquelle il promulgue le recueil des *Décrétales*, et la *Glose* de BERNARD DE PARME explique qu'il s'agit du Christ, éd. Lyon, 1549, p. 1.

2. ADAM DE MARSCH, O. F. M., *Epistolæ*, éd. BREWER, *Monumenta franciscana*, t. I (1858), p. 471 et 484.

3. HENRI DE GAND, *Quodlibet VI*, q. 3, éd. citée, fol. 368v.

4. Ed. *M. G. H.*, *Scriptores*, t. XXVII, p. 364-365.

5. *Summa Decreti*, éd. SCHULTE, Giessen, 1891, p. 1.

6. *Morale somnium*, éd. citée, p. 95.

C'est le Christ Roi des rois qui « confirme » les rois de la terre. D'où la dignité éminente du pouvoir royal, mais aussi les devoirs qu'impose une aussi haute conception. *Et nunc reges intelligite quomodo supercælesti regi subcælestes reges configurari convenit*, écrit Jean de Limoges[1]. Chaque roi est dans son royaume le bras de Dieu, l'instrument du Roi céleste pour le gouvernement du monde[2], le premier ministre du Christ[3]. Sans doute tous les auteurs n'ont-ils pas au même degré cette « conception ministérielle » du pouvoir royal. Mais tous admettent que le pouvoir a dans le Christ son origine et son modèle. De là toute une littérature ascétique à l'usage des rois, fondée sur la conviction qu'ils doivent imiter par leur vie celui dont ils sont l'image par le pouvoir qu'ils tiennent de lui : tel le traité *Eruditio regum et principum* écrit pour saint Louis par Guibert de Tournai, et qui reste le modèle le plus littéraire du genre[4]. Les rois ne doivent pas seulement imiter le Christ par la pureté de leur vie privée, mais aussi par leur souci de la paix entre les nations[5], par la mansuétude de leur gouvernement[6], surtout dans leurs relations avec l'Église.

Au XIIIe siècle, la « querelle du sacerdoce et de l'empire » devient dans chaque pays un conflit du sacerdoce et du « règne ». L'idée du Christ-Empereur, si exploitée en Orient et dans l'Occident carolingien, ne se rencontre plus que rarement. On

1. *Ibid.*, p. 115.

2. In hoc regni solio te confirmet et in regno æterno secum regnare faciat Jesus Christus Dominus noster, Rex regum et Dominus dominantium, *Cérémonial du sacre des rois de France au XIIIe siècle*, ms. B. N. lat. 1246, f. 32

3. HUMBERT DE ROMANS, *Opus tripartitum*, éd. citée, t. II, p. 210.

4. Ed. M. DE POORTER, dans *Les Philosophes belges*, IX, Louvain 1914, *passim*, et surtout p. 10 sq. Cette littérature reprend les thèmes de l'ascèse impériale, si développée en Orient.

5. C'est pour sauvegarder la paix entre les peuples que les rois doivent parfois s'exposer eux-mêmes à la guerre : Cum Rex regum et Dominus dominantium ad hoc regalem constituerit potestatem quod pacem nutriat et propter eam guerræ periculis se exponat..., début d'une formule de lettre de Henri III d'Angleterre à S. Louis, ms. B. N. lat. 2923, f. 176.

6. GUILLAUME D'AUVERGNE, *Tractatus de collatione beneficiorum*, éd. citée, t. II, p. 241. — Déjà dans le même sens HENRY BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*, éd. WOODBINE, Newhaven 1915, p. 33.

en trouve encore des traces au cours de tout le siècle[1]. Mais à la suite de Frédéric II lui-même[2], ce n'est pas surtout la « monarchie », en tant qu'elle est universelle, qu'on fait dériver du Christ, mais le « règne » dans son concept formel de pouvoir de régir et qui peut s'appliquer aussi exactement à l'empereur qu'aux rois autonomes. Ceux-ci aiment à se prévaloir de cette idée pour faire respecter leurs prérogatives. Alphonse X de Castille, par exemple, rappelle volontiers qu'il tient son pouvoir de celui qui a voulu être appelé Christ et naître de lignage royal[3].

Dans quelle mesure l'Église possédait-elle aussi ce pouvoir temporel ? Le Christ ne l'avait-il pas légué en partie à son vicaire sur la terre ? A cette question répond la doctrine qui deviendra classique sous le nom de « pouvoir indirect », selon une terminologie qui remonte au début du XIIIe siècle[4]. Sans retracer ici les étapes successives de l'élaboration de cette doctrine, il suffira d'indiquer qu'elle empruntait souvent son expression et sa justification à l'idée de la royauté du Christ. Saint Bonaventure, par exemple, avait souvent exposé que

1. Frédéric II, dans HUILLARD-BRÉHOLLES, *op. cit.*, t. III, p. 69. (Sur l'importance de la royauté du Christ dans la controverse au temps de Frédéric II et d'Innocent III, K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin 1913, t. II, p. 256 sq.). VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, Appendix, éd. Douai 1624, p. 1333. Voir aussi les prières pour le couronnement de l'empereur Rudolphe Ier en 1273, *M. G. H.*, *Leges*, t. II, p. 388-389, et la lettre des princes électeurs au pape au sujet de l'élection de Rudolphe, *M. G. H.*, *Const.*, t. III, p. 117, no 14 ; cf. K. ZEUMER, *Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung im Mittelalter*, p. 138.

2. Texte dans E. WINCKELMANN, *Acta imperialia inedita s. XIII-XIV*, Innsbrück 1880, t. I, p. 299.

3. *Especulo*, l. II, tit. I, ley V, dans *Opusculos legales del Rey Alfonso el Sabio*, Madrid 1886, p. 15. Dans le même sens une charte du 10 octobre 1255 dans *Documentos de la epoca de Don Alfonso el Sabio (Memorial Historico espanol)*, t. I, p. 70 : Por que Nuestro Senor Jesu Cristo es rey sobre todos los reyes, por el regnan et del han nombre, et del quiso et mando guardar los derechos de los Reyes ; et *ibid.*, p. 73, charte du 22 octobre 1255. Témoignage de Philippe, roi de France, sous Innocent III, *P. L.*, t. 216, col. 1132. Parmi les légistes italiens, citons JEAN DE VITERBE, *De regimine civitatum*, éd. SALVEMINI, dans GAUDENZI, *Bibliotheca juridica Medii Aevi*, t. III, p. 241, c. XLVII. Sur l'onction royale comme participation à l'onction royale du Christ, *Cérémonial* de JACQUES CAJÉTAN, éd. L.-H. LABANDE dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1853, t. LIV, p. 70.

4. Textes indiqués dans J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris 1942, p. 142-144.

l'Église possède la royauté spirituelle : en ce sens, elle est vraiment reine, *regina mundi dignissima*[1]. Royauté de l'Église qui se manifeste par la pauvreté en esprit[2], mais qui n'exclut pas le pouvoir de l'Église d'intervenir au temporel dans les cas extraordinaires et toujours en vue du spirituel. Sans doute la synthèse sur ce point est-elle encore imparfaite. Mais déjà se dessinent les orientations qui ne feront que se préciser au cours des siècles.

Innocent III invoque la royauté du Christ pour justifier la légitimité de son pouvoir temporel dans les limites du patrimoine de saint Pierre[3]. Hors de ces limites, le pape n'est pas dénué de tout droit : car si le Christ a refusé l'exercice de son pouvoir temporel universel et s'il ne l'a pas transmis à l'Église, il possédait le droit de l'exercer, et il a confié à l'Église d'user parfois de ce droit en vue du bien spirituel des fidèles ; le Christ n'a constitué « prince » en ce sens que saint Pierre et ses successeurs, non les autres apôtres et les évêques leurs successeurs[4]. Innocent IV expose cette doctrine avec ampleur en évoquant les intermédiaires successifs dont Dieu s'est servi pour gouverner les hommes : *Deus rexit per se... usque ad Noe, per ministros a tempore Noe, qui non fuit sacerdos sed officium sacerdotis exercuit et alios qui pro tempore fuerunt in regimine Judæorum, et sic duravit usque ad Christum, qui fuit naturalis Dominus et Rex noster ; Christus regit per vicarium suum papam : licet in multis distincta sint officia et regimina mundi, tamen, quandocumque necesse est, ad papam recurrendum est*[5]. Cette doctrine a trouvé au XIII[e] siècle peu d'interprètes aussi explicites que Robert Grossetête. Le Christ, Roi de toutes les nations, explique-t-il longuement, a voulu délivrer les princes ecclésiastiques du souci des soins matériels et de la sévérité qu'exige

1. *Sermo in Epiphania*, I, t. X, p. 147, 16 ; p. 169 ; cf. t. X, p. 243, 245.
2. *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 315, n. 16 ; p. 316. Oportet per regnum intelligi jurisdictionem catholicæ fidei, *Commentaire anonyme sur la Genèse*, éd. parmi les œuvres de S. Thomas, Parme, t. XXII, p. 130.
3. Par ex. *Epist.*, l. VIII, n. 190, *P. L.*, t. 215, col. 767. Autres textes pontificaux indiqués par J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ dans les lettres des papes au XIII[e] siècle*, dans *Revue historique du droit* (1942), p. 112-120.
4. Bonaguida de Arezzo, *De dispensationibus*, *Tractatus universi juris*, Venise 1584, t. XIV, fol. 87.
5. *In V Decretalium libros*, l. II, *de foro competenti*, c. Licet, éd. citée, f. 121[v] ; cf. aussi f. 190[v], Ad Apostolicæ.

l'exercice de la justice temporelle. Il a donc divisé les « actes » du pouvoir entre les princes temporels et les princes spirituels, laissant cependant toute la « puissance » aux mains de ces derniers : *Actus gladii materialis et executio legis temporalis traduntur in manus principum ecclesiasticorum*[1]. En dehors des interventions exceptionnelles occasionnées par l'insuffisance des princes temporels au bon exercice de leur pouvoir, les deux pouvoirs doivent collaborer au gouvernement des hommes : le juge laïc doit pouvoir invoquer l'aide de l'Église, et l'Église l'aide du bras séculier : *Hoc enim præcipit et mandat Christus, qui est Rex regum et Dominus dominantium, cujus vitam sequi debent ministri et ambo mundi principes supradicti*[2]. L'usage occasionnel et indirect du pouvoir temporel n'est pour les ministres de l'Église qu'un moyen de promouvoir les intérêts spirituels du royaume de Dieu.

Non qu'ils doivent espérer l'instaurer partout et définitivement. Dans la phase actuelle de l'évolution du salut, le royaume de Dieu et de son Christ n'est réalisé que d'une manière cachée, sacramentelle. La théocratie n'est pas réalisée dans sa plénitude. L'Église doit lutter sans cesse pour éviter d'être méconnue. Tant que subsistera la distinction des deux pouvoirs telle que l'a instituée le Christ, l'Église sera militante. Saint Bonaventure considère la division des pouvoirs comme une conséquence du péché originel : le Christ a méprisé les biens terrestres, dont l'ambition avait perdu Adam ; pour punir l'homme, il a concédé « pour un temps » le pouvoir terrestre, qui lui revient de droit, « aux mains des impies ». Il en sera

---

1. *Epistolæ*, éd. citée, p. 91-93. Même doctrine sur la répartition des pouvoirs par le Christ dans le traité *De perfectione statuum*, attribué longtemps au B. Duns Scot : le Christ n'a confié à S. Pierre la *potestas regendi* que sur les âmes, éd. Vivès, 1895, t. XXIV, p. 545 et 532. Selon le *Schwabenspiegel*, c'est avant de quitter la terre pour le ciel que le Prince de la paix a procédé à cette distribution des deux glaives, éd. Gengler, 1875. — Cf. Pierre de Tarentaise : Licet papa sit vicarius Christi, non tamen eamdem potestatem nec tantam (habet) quantam Christus, sed quantam ei concessit Christus. Concessit autem potestatem ligandi et solvendi et non dominationes vel regna temporalia usurpandi, immo, in contrarium, nec rex voluit fieri, Jo. VI, *Quodlibet*, ms. Arras 873, f. 45r.

2. Martin de Fano, *De brachio seu auxilio implorando per judicem ecclesiasticum a judice sæculari*, n. 19, dans *Tractatus universi juris*, t. XI, f. 412.

ainsi jusqu'à la restauration complète de l'ordre du monde[1]. La persistance du pouvoir temporel est signe que le salut du monde n'a pas encore atteint la plénitude de ses effets. Lors de la parousie, le règne du Christ, éternel quant à sa puissance, sera révélé quant à son exercice[2]. Alors les ennemis mêmes qui semblent s'y opposer maintenant, seront contraints de le reconnaître[3]. *In fine mundi, cum Christus tradiderit regnum, id est electos super quos regnat, Deo et Patri, et quando completus erit numerus electorum..., tunc cessabit omnis principatus*[4]. Alors seulement le Christ exercera effectivement la plénitude de son pouvoir royal et il y fera participer ceux qui, sur terre, l'auront suivi dans la voie de l'humilité et du détachement des biens temporels[5]. Alors la royauté des fidèles, délivrée de son caractère ascétique et sacramentel, se révélera dans toute sa gloire. Alors l'âme fidèle, devenue reine en des noces éternelles, sera unie au plus noble des époux, le Roi et fils du Roi, le Roi des rois et Seigneur des seigneurs[6].

---

1. *In Lucam* VI, t. VII, p. 92, n. 13, renvoie à *Job*, IX, 24, VI, 35-39, *Apoc.*, XIII, 2, *Dan.*, II, 21. La révélation progressive du règne du Christ comme opposé à celui de l'Antéchrist fournit le thème du *Commentaire anonyme sur Daniel*, éd. parmi les œuvres de S. Thomas, Parme, t. XXIII, p. 135 sq.

2. *Commentaire anonyme sur l'Apocalypse*, éd. *ibid.*, p. 417. L'Apocalypse donnait à ses commentateurs l'occasion de développer ces thèmes. Ils le faisaient avec précision.

3. Début du *Commentaire sur la Ire Epître aux Corinthiens*, éd. parmi les œuvres de S. Thomas. Parme, t. XIII, p. 283-284. *Regnasti, id est te regnare ostendisti*, autre Commentaire sur l'Apocalypse, éd. *ibid.*, t. XXIII, p. 618, cf. *ibid.*, p. 668.

4. Gilles de Rome, *In Sent.*, II, d. 44, q. 1, éd. Venise 1581, p. 680.

5. Jean Peckham, *Tractatus pauperis contra Wilhelmum de S. Amore*, éd. Little, *British society of franciscan Studies*, II (1910), p. 87. Notons en passant que Jean Peckham fait dériver la royauté de Notre Dame de la contribution qu'elle a apportée au salut du monde, et sa médiation universelle de sa royauté : la Reine des cieux administre les biens du royaume qu'elle a contribué à acquérir, *ibid.*, p. 123.

6. Comparaison longuement développée par S. Thomas dans un sermon sur le thème *Omnia parata sunt...*, éd. B. Hauréau, dans *Notices et extraits*, t. IV, Paris 1892, p. 88-93 : Sponsus primo est nobilissimus quia Rex et Regis Filius, Rex regum, Dominus dominorum... Item erit sponsa speciosissima anima sancta Regi regum Christo fideliter desponsata et propter ipsum Regem regina effecta... Autres textes de S. Thomas rassemblés par J. Leclercq, *La realeza de Jesu Cristo en las obras de Santo Tomas*, dans *Ciencia tomista*, t. LIX (1940), p. 144-156.

*
* *

Si dispersés qu'ils soient, les textes du XIIIe siècle où il est fait mention de la royauté du Christ, fournissent les éléments d'un exposé d'ensemble où il est légitime de les utiliser sans tenir compte de leurs dates ni des écoles théologiques auxquelles appartiennent leurs auteurs. On ne discerne, en effet, au cours du XIIIe siècle, sur ce point de christologie, ni une évolution chronologique, ni un lien étroit entre les idées énoncées à ce sujet et les autres parties des grands systèmes doctrinaux qui s'élaborent alors. C'est seulement à partir du début du XIVe siècle, sous l'influence du différend surgi entre Boniface VIII et Philippe le Bel, que se feront jour les premières synthèses dogmatiques sur la royauté du Christ, et ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter à ce chapitre décisif de l'histoire de cette idée. Pourtant les textes utilisés dans cette esquisse, à laquelle il était difficile d'éviter le caractère d'une compilation, permettent de situer la royauté du Christ dans l'ensemble de la christologie.

Saint Thomas emploie à ce propos une formule admirablement précise, et qui paraît traduire la conception commune de son temps : *Alii homines particulatim habent quasdam gratias ; sed Christus tamquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum : et ideo quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex, sed hæc omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum*[1]. Ainsi

1. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 1, ad. 3, *Constitues me caput*, ut sim caput gentium et ipsæ membra, ego rex et ipsæ regnum, S. ALBERT LE GRAND, *In Ps. XVII*, 2, éd. A. BORGNET, Paris 1892, t. XV, p. 253. Ces idées ne restaient pas le monopole des théologiens, et les prédicateurs les exposaient au peuple, en empruntant, d'une manière souvent charmante, le langage de la féodalité et de la chevalerie, cf. J. LECLERCQ, *Le sermon sur la royauté du Christ au Moyen Age*, dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, t. XVIII (1943), p. 143-180. — Dans la *Somme le roi* qu'il écrivit en 1282, à la demande de Philippe le Hardi, le dominicain LAURENT D'ORLÉANS, après avoir expliqué que les chrétiens sont ennoblis par la grâce du Fils du Roi du Ciel, compare longuement la lutte contre les vices et la conquête des vertus à une bataille livrée par ces « nouveaux chevaliers » sous la conduite de Jésus « mestres de nostre champ », ms. Mazar., 870, f. 55, 118 et *passim*. Longue application du symbolisme du tournoi à la lutte contre Satan, le Christ étant roi et l'Eglise son règne, dans un sermon anonyme conservé dans les mss. B. N.

le nom de roi attribué au Christ exprime l'un des aspects impliqués dans le titre de Chef et une des réalités contenues dans la *gratia capitis*. A parler strictement, la royauté est avant tout un pouvoir de gouvernement. Sans doute est-elle liée, comme toutes les prérogatives du Sauveur, à son sacrifice : elle est sacerdotale, mais, dans sa raison formelle, elle n'est pas le sacerdoce. Les grâces qui en dérivent pour l'Église, sont des grâces de gouvernement, et ce gouvernement apparaît comme essentiellement spirituel. L'aspect sotériologique et la signification politique de la royauté du Christ sont, on l'a vu, souvent mêlés dans les textes du XIIIe siècle, et ne sont pas toujours clairement distingués. Ce qui, toutefois, est hors de doute, c'est que le pouvoir attribué au Christ et, dans une certaine mesure, à l'Église, se rattache à la fonction rédemptrice du Verbe Incarné : il découle de la Rédemption et, d'autre part, il y conduit et il y contribue comme un moyen à son service. Le progrès ultérieur consistera à préciser quels sont les rapports qui existent entre les divers éléments qui constituent cette royauté sacerdotale.

Dom Jean LECLERCQ, O. S. B.

---

lat. 3454, f. 101 c et N. Acq. lat. 335, f. 105v. — Dans le domaine de la spiritualité, signalons la *Philomela* de JEAN DE HOVEDIN († 1272) dont le thème est le « dominium Amoris divini » ; à chaque page et presque à chaque strophe de cette longue série de poèmes, le Christ est comparé à un roi vaincu en apparence sur la Croix, mais triomphant par la force de son amour ; autres allusions à la royauté du Christ dans les autres traités, encore inédits, de Jean de Hoveden, ms. B. N. lat. 3757, *passim*.

L'OBJET DE LA MYSTIQUE

L'expérience religieuse du divin[1]

SOMMAIRE : *a*) Renouveau de la théologie mystique. Méthodes diverses.
b) Réaction contre le psychologisme. Dom Stolz.
c) Problème : objet de la théologie mystique : l'expérience religieuse du divin.
d) Le but précis du travail.

L'importance de la mystique chrétienne s'affirme toujours davantage ; j'entends la mystique proprement dite, qui est une théologie et n'a rien de commun avec les doctrines d'action que sous ce nom l'on propage aujourd'hui en toute sorte de milieux, au profit de mouvements très divers, souvent fort éloignés de la religion.

Je parle d'une mystique religieuse et chrétienne ; elle est même la fleur du christianisme. Il est très remarquable qu'à l'heure où les masses ont été détachées de la religion, les élites, même populaires, y soient entrées plus à fond, jusqu'au mysticisme parfois. C'est là un réconfort et un motif d'espérance ;

---

1. Ces pages sont le premier chapitre d'une étude à paraître prochainement sur *la mystique chrétienne*, notamment sur son objet. Elles forment une sorte d'introduction qui pose le problème et en indique sommairement la solution. Celle-ci suppose l'examen des multiples aspects du sujet, qui est très complexe. Le chapitre IX, qui donne les précisions complémentaires sur l'objet de la mystique, sera publié ici dans le prochain fascicule. Voici dès maintenant le plan général de ce travail :

Chap. I. — L'expérience religieuse du divin en général.
Chap. II. — L'expérience religieuse d'après l'Écriture Sainte.
Chap. III. — L'expérience religieuse d'après les Pères.
Chap. IV. — L'expérience religieuse d'après la théologie spéculative.
Chap. V. — Le témoignage explicite des grands mystiques.
Chap. VI. — Le témoignage implicite des autres saints.
Chap. VII. — Le fait mystique dans l'histoire générale de l'Eglise.
Chap. VIII. — La raison d'être des dons mystiques, principes de l'expérience religieuse.
Chap. IX. — Précisions sur l'objet de la théologie mystique.
Chap. X. — Le saint. Eléments d'hagiologie.

une raison aussi de mieux connaître les caractères de cette force qui semble appelée à jouer un grand rôle dans l'œuvre de reconquête qui va s'imposer.

Cependant, en un tel domaine, l'étude des principes est aussi nécessaire que les réalisations pratiques. De fait, de nos jours, au XXe siècle surtout, la théologie de la mystique a fait de grands progrès et sur certains points elle a été entièrement renouvelée. Un jésuite, le P. Auguste Poulain, publia en 1901 les *Grâces d'oraison* qui classaient les expériences des saints de façon très pratique, avec documents à l'appui et cette méthode répondait bien aux procédés scientifiques du jour. Après 1920, le R. P. Garrigou-Lagrange a représenté en France avec un particulier éclat, notamment par son ouvrage *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, la méthode théologique ou spéculative, suivie par d'autres maîtres de tout milieu. Cependant le retour à l'antiquité patristique était aussi à l'honneur, en France même : Mgr Saudreau le réalisait avec succès dans un but d'édification dans *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver*, 1900, et préparait ainsi les voiés à la spéculation dominicaine ; le sulpicien P. Pourrat, dans *La spiritualité chrétienne*, I, 1918, s'attachait plutôt aux principes du P. Poulain dans son exposé de la doctrine des Pères. Il y a en effet, entre ces auteurs, non seulement diversité de méthode, mais encore divergence sur la notion même de mystique. Cependant peu à peu de nombreux rapprochements se sont réalisés et sous la variété des tendances ou des formules employées, on retrouve souvent une doctrine commune de fond touchant les questions capitales.

Le retour à l'antiquité chrétienne a été en effet l'un des instruments de progrès. Il a permis d'élargir certaines formules adoptées aux derniers siècles sous la pression de circonstances particulières et qui ne répondaient plus parfaitement ni aux besoins nouveaux ni aux anciennes pratiques. Mais il faut évidemment en ces retouches user de souveraine prudence et n'agir qu'à coup sûr, en s'appuyant sur des bases indiscutables.

*
* *

L'un des fruits de ce retour aux anciens maîtres est de réagir contre la tendance naturaliste des philosophes et des

médecins modernes qui prétendent expliquer le mysticisme chrétien par des facteurs purement psychologiques ou psychiques, et ils appliquent leur doctrine aux plus grands, comme sainte Thérèse d'Avila ou saint Jean de la Croix. Mais ils négligent le fait essentiel de la grâce sanctifiante qui, dans le christianisme, est le fond de tout. Sans doute, la grâce n'est pas objet de saisie psychologique directe, mais elle est connue par la foi et c'est la foi qui est la base de toute la mystique chrétienne. Les anciens ont précisément mis surtout l'accent sur ce point ; d'où la tendance théologique de leur doctrine en ces questions. Les auteurs modernes les ont heureusement complétés, sans négliger la grâce et la foi, bien entendu, sans introduire non plus des éléments absolument ignorés des anciens, car les Pères aussi ont connu une véritable expérience religieuse de Dieu par l'amour, fruit de la foi. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, pour ne citer que les plus en vue parmi les mystiques nouveaux, ont particulièrement décrit l'action de Dieu dans l'âme d'un point de vue psychologique, mais leurs observations se situent sur un plan bien supérieur à la psychologie naturelle. Est-ce pour marquer cette transcendance et combattre la tendance des rationalistes à rabaisser la mystique que Dom Stolz a parlé de nos jours d' « expérience transpsychologique[1] » ? La formule est neuve. Elle serait heureuse en ce sens, bien qu'elle reste en soi fort énigmatique et l'auteur lui-même juge le mot « paradoxal[2] ».

En dehors de cette intention polémique contre le psychologisme, Dom Stolz n'a-t-il pas aussi un but constructif et cherché à expliquer d'une manière nouvelle « l'expérience mystique » ? Le chapitre qui porte ce titre a une importance vraiment centrale et expose l'idée que l'auteur reprend en conclusion pour la mettre en relief. Or, il a une tendance

1. Don Anselme Stolz, *La théologie de la mystique*, Chevetogne (Belgique), 1939. Traduction de *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936 (recueil de conférences données en 1935 à Salzbourg, dans des cours de vacances universitaires),

2. En réponse à des critiques qui lui avaient été adressées (*Rev. thomiste*, 1937, p. 488-498, recension par T.-L. Penido), l'auteur déclare (*Ibid.*, 1938, p. 641) avoir surtout voulu combattre la conception de l'expérience mystique développée par son confrère Dom Mager, qui la rattache à une opération de l'âme comme « pur esprit », conception inadmissible, en effet.

marquée à réduire dans cette expérience la part des éléments psychologiques, sans néanmoins les exclure tous. Citons cette page capitale : « Ainsi donc, la nouvelle manière de voir et de goûter la vérité, degré seulement plus avancé de l'*intelligence* commune à tous les fidèles, ne se distingue pas dans sa structure d'autres actes semblables et n'exige pas une activité extraordinaire de l'âme. Elle n'est donc pas toujours ni nécessairement constatable comme une action et une réaction tout à fait spéciale de nos facultés. Et c'est ainsi qu'on peut appeler l'expérience mystique du mot paradoxal d'expérience transpsychologique »[1]. Ce qui ne signifie pas que l'expérience mystique se déroule totalement au delà de la sphère psychologique, — ce serait nier sa valeur d'expérience, et aussi faux que de nier le fait que l'acte surnaturel de foi soit un consentement. Mais, de même que l'acte de foi comme consentement n'a pas de structure psychologique différente de celle des autres consentements naturels, tout en étant autre ontologiquement, de même l'expérience mystique n'est pas nécessairement liée à un état psychologique particulier, quoiqu'elle ait également sa nature propre qui, comme pour la foi surnaturelle, échappe à la détermination purement psychologique. Il n'en résulte pas cependant que chaque élan de tendresse de n'importe quel fidèle dans l'exercice de sa foi soit une expérience mystique. Pour qu'on puisse parler d'expérience mystique, il faut une *vision* approfondie, résultant de la lumière de la foi » (p. 139-194).

L'auteur semblerait vouloir chercher l'essentiel de l'expérience mystique dans un acte d'intelligence, de vision[2], car les « particularités psychiques » dont il est question ensuite sont manifestement accessoires. Par là se marquerait le retour aux anciens, que l'on veut distinguer des modernes. Dom Stolz s'est défendu de vouloir établir une véritable opposition et il faut s'en réjouir, car chez les Pères l'insistance sur la foi n'exclut pas l'intervention d'une charité vraiment sentie, et de même chez les modernes l'amour n'est pas exclusif de

1. « Le paradoxe appartient essentiellement au langage mystique (p. ex. *sobria ebrietas*). Nous devrions reconquérir la langue paradisiaque pour pouvoir exprimer adéquatement l'expérience mystique. »
2. Les mots sont soulignés par nous dans le texte cité.

vives lumières surnaturelles. Il serait également faux de concevoir la mystique ou comme purement intellectuelle, ou comme purement affective, même d'ordre supérieur. L'expérience religieuse est fort complexe, si simple qu'elle paraisse.

La recherche des bases bibliques et patristiques pour une théologie mystique est de tout point louable. Encore faut-il les choisir avec discernement. Certaines de celles que propose Dom Stolz sont faibles : la relation avec l'état paradisiaque, si mal connu, est de ce nombre. D'autres sont équivoques ou manquent d'ampleur. Un exemple le montrera à l'évidence. Dom Stolz appuie sa théologie mystique sur l'Écriture comme il se doit ; mais il prend pour thème central le ravissement de saint Paul au troisième ciel, et cela, en dépit des subtiles explications données, doit amener le lecteur à l'idée que la mystique est d'essence extraordinaire, ce que l'auteur n'admet pas néanmoins, car il défend la doctrine qui voit dans la mystique l'épanouissement normal de la vie surnaturelle. Il y a cependant chez saint Paul même tout un ensemble de textes qui justifient cette position et qui auraient été mieux indiqués comme base de cette théologie. On pourrait faire une remarque analogue pour les Pères et plus encore pour les mystiques modernes, qui sont vraiment sacrifiés au bénéfice des anciens, ceux d'Orient surtout, à l'exception de saint Grégoire pour l'Occident. Une théologie de la mystique digne de ce nom doit embrasser son objet dans son ensemble, même si elle ne peut épuiser la matière sur chaque point. Il importe que tous les aspects soient envisagés et sans préjugés, avec une égale sympathie, en toute objectivité.

L'un des points les plus solides de l'ouvrage de Dom Stolz est la mise en évidence du rôle du Christ et par là encore il combat efficacement le psychologisme. Si toute vie chrétienne est une vie dans le Christ, cela est encore plus vrai de la vie mystique. La grâce sacramentelle est vraiment la base des dons spirituels, et les plus élevés, dans leurs actes les plus sublimes, ne feront que mieux accuser cette doctrine capitale. Ici encore une précision s'impose, et si la théologie du Corps mystique du Christ est un point de départ pour toute vie chrétienne, elle est aussi éminemment pour la mystique un point d'arrivée, sous l'influence de la charité qu'on ne saurait trop mettre en lumière. Il ne semble pas, en effet, que l'amour

de Dieu tienne, dans la construction proposée, la place centrale qui lui revient de droit à tout point de vue. Ici, comme ailleurs, saint Augustin aurait apporté des mises au point d'autant plus utiles qu'elles ont un rapport direct avec la vie.

*
* *

Ces remarques montrent combien est complexe l'*objet* de la théologie mystique. Est-il même bien déterminé ? Non, pas encore, et le but de cette étude est précisément de s'attacher à le faire. Mais la question n'est-elle pas inextricable ? Car enfin, si l'on ne s'entend pas sur l'objet même de la mystique, comment arriver à un accord et même à un progrès quelconque ?

En fait, le désaccord n'est pas aussi profond qu'on l'imagine. Il est un point de base que tous acceptent aujourd'hui, à n'importe quelle école qu'ils se rattachent, et les non chrétiens eux-mêmes qui traitent de mystique, acceptent, au moins en gros, cette notion générale : la mystique est une *certaine expérience religieuse du divin.* Pour les chrétiens notamment, il s'agit d'une expérience du surnaturel et qui ne peut être procurée que par une grâce spéciale. Dom Stolz constate cet accord fondamental et part lui-même de là : « On trouve une certaine uniformité dans la définition essentielle de la mystique. Il est admis par exemple qu'une saisie expérimentale de la présence de Dieu et de son action dans l'âme fait partie essentielle de l'état mystique[1] ».

Dans son dernier livre, le P. J. de Guibert[2], S. J. admet lui aussi le fait : « La notion de *mystique* ajoute aux deux éléments de chose sacrée et secrète la troisième idée de connaissance immédiate, intuitive et *expérimentale*, que le mot charriera jusqu'à nous dans ses usages les plus divers ».

Tel est le point de départ de toute recherche en cette matière délicate. La théologie mystique tend à préciser la nature de cette expérience. Au terme de cette étude, nous déterminerons, d'après les maîtres de la science religieuse chrétienne, en quoi consiste, en réalité, l'expérience mystique et cette précision est d'une importance capitale au point de vue pratique

1. *Théologie de la mystique*, p. 5.
2. *Leçons de théologie spirituelle*, 1943, p. 13.

aussi bien que doctrinal. Nous verrons qu'en définitive, tout se réduit à un *amour de Dieu très spirituel* et qui est précisément le principe de l'expérience dont nous parlons lorsqu'il se pré sente à un degré éminent de pureté et d'intensité.

Mais avant d'en venir à cette conclusion, il y a un grand chemin à parcourir, et selon les méthodes communes en théologie. Je ne sais pourquoi en cette matière les auteurs ont cru pouvoir se dispenser de suivre les voies ordinaires de la recherche scientifique. Personne ne s'aviserait aujourd'hui de présenter une thèse de théologie générale, sur la Trinité, par exemple, sans un examen approfondi des témoignages de l'Écriture, de l'ancienne tradition patristique, de la tradition plus récente, s'il y a lieu, de la spéculation théologique.

Pourquoi ne ferait-on pas de même en théologie mystique ? La chose n'est pas plus difficile qu'ailleurs et si des accommodements s'imposent, il suffit de les justifier. Mais il semble impossible d'arriver à un résultat solide par une autre voie. Nous allons nous engager en celle-ci.

Le rôle de la théologie mystique peut se ramener à trois points principaux :

a) constater le *fait* de l'expérience religieuse du divin, ce qui suppose le recours aux autorités compétentes en la matière, Écriture et tradition, dans leurs représentants qualifiés ;

b) observer les *modalités* du fait et leur valeur pour s'élever, à travers les variations de surface, aux réalités profondes qui demeurent en tous ;

c) fournir l'*explication* du fait par la recherche des principes proportionnés. Normalement, une telle théologie comporte des *applications*, mais celles-ci peuvent être si étendues que je crois devoir les réserver pour un autre volume à tendance pratique. Je m'en tiendrai ici à l'exposé doctrinal, qui a déjà par lui-même un immense intérêt.

C'est d'un ouvrage entier, en effet, qu'il est ici question et il le faudrait même de proportions énormes, tant le sujet est vaste et complexe. Aussi bien ne s'agit-il pas de tout dire, mais seulement de signaler dans tout cet ensemble les points qui apportent de vives clartés sur l'expérience religieuse de Dieu.

On a relevé entre les anciens et les modernes des divergences. Peut-être sont-elles plus apparentes que profondes, et l'on ne

saurait établir une doctrine spirituelle solide sur des observations très générales faites en passant par un historien, souvent d'un point de vue très éloigné du sujet. Il y a parmi les anciens des maîtres vraiment représentatifs d'une pensée, d'une tendance, d'une doctrine. C'est sur eux qu'il faut s'appuyer de préférence. Tel est, par exemple, en Occident, saint Augustin[1]. On ne peut sans fausser l'histoire négliger un tel maître, et il parle de Dieu non seulement en théologien, mais en chrétien qui a profondément ressenti sa présence et ses bontés. Et il n'est pas le seul.

Il est absolument certain que nombre d'autres Pères connaissent une expérience religieuse supérieure, à base théologique certes, mais fortement appuyée, je ne dis pas sur la sensibilité, mais sur le sentiment *(affectus)*, qui est une affection fortement ressentie, souvent une forme éminente d'amour de Dieu. Il est, d'autre part, fort exagéré aussi de caractériser les grands mystiques modernes, notamment sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, par des tendances psychologiques, ce qui les apparenterait aux mystiques non chrétiens que la science moderne a découverts. Leur doctrine se situe très

1. Ce caractère mystique de saint Augustin est de plus en plus admis. M. Gilson dans son magistral ouvrage *Introduction à l'étude de saint Augustin* n'hésite pas à le reconnaître (voir plus loin, p. 311). Le titre de ce volume appellerait une initiation non seulement *philosophique*, mais *théologique* et même *mystique*. Ces deux derniers aspects sont de fait signalés à l'occasion par M. Gilson. Cependant l'œuvre se développe sur le plan philosophique, ce qui pourrait laisser l'impression au lecteur inattentif que saint Augustin est surtout philosophe. Telle n'est pas la pensée de M. Gilson, loin de là. Peut-être même exagère-t-il en sens contraire, car il estime qu'il n'y a pas chez saint Augustin de philosophie séparable de la théologie, ce qui implique, qu'on le veuille ou non, une certaine confusion de la raison et de la foi. Or, une telle erreur n'est pas du tout prouvée en saint Augustin : il unit certainement les deux ordres, mais on constate à de nombreux indices qu'il les distingue. Distinguer ici c'est *séparer au moins en droit*. Peut-on aller jusqu'à la *séparation de fait*, en lui reconnaissant une vraie philosophie capable de se suffire ? Certains hésitent à en venir là, de peur qu'ainsi on ne déforme l'œuvre augustinienne. Mais cela ne se produirait que par l'addition d'éléments étrangers ce qui de fait s'est produit jadis, mais peut être évité. Faite avec prudence, cette mise à part des éléments rationnels préviendrait, au contraire, les confusions qui, dans le passé, ont amené la plupart des déviations doctrinales. Elle permettrait de voir la vraie portée de textes complexes dont on a abusé en des ens très divers, et la plupart ont un rapport, au moins éloigné, avec la vie spirituelle. Il est très utile, sinon indispensable, de connaître saint Augustin philosophe, pour comprendre saint Augustin théologien et même mystique.

nettement sur le plan de la foi et de la charité et marque un exercice supérieur de ces vertus par lesquelles tout le monde surnaturel est atteint. Non seulement ces auteurs n'ont pas détourné la mystique de sa voie traditionnelle, mais ils ont projeté sur certains points, absolument essentiels, des lumières décisives, qui prolongent de la façon la plus heureuse celles que l'antiquité nous a léguées. Ils sont en fait les vrais maîtres de la mystique. Il ne s'agit pas d'enlever leur originalité aux représentants de chaque période pour les couler tous dans un moule uniforme. Il faut seulement les prendre tels qu'ils se présentent, mais en situant exactement leur œuvre, très puissante et dès lors très neuve et féconde, dans le mouvement général de la pensée et de la vie chrétiennes.

*
* *

Tel est précisément le point de vue auquel je vais me placer ici. Je ne prétends pas tout dire : la chose est impossible. Mais je me propose de suivre méthodiquement, depuis les origines jusqu'à nos jours, le mouvement religieux, tel qu'il résulte de la doctrine des grands maîtres en la matière, théologiens et spirituels. Je n'ai pas eu depuis vingt ans de préoccupation plus constante et actuelle que celle-là, car, à travers toutes les autres études faites, je groupais les éléments du présent écrit. J'en avais même posé les bases dans les *Notions élémentaires de théologie mystique*, ajoutées à l'introduction du tome Ier de la *Patrologie* en 1927, p. 19-29 ; leur longueur, qui put surprendre alors, s'expliquait précisément par le but indiqué. D'autre part, il n'y a pas là une thèse préconçue, mais la fixation d'un point de départ, communément reçu pour des recherches ultérieures.

La mystique y est ramenée à la contemplation et celle-ci est définie une *connaissance quasi expérimentale de Dieu.* C'est en fait la définition de base admise aujourd'hui par tous. A dessein je me gardai alors d'aller plus loin, me réservant de reprendre le sujet plus à fond quand j'aurais achevé l'inventaire général du dossier mystique. C'est un peu le résultat de ce long effort qui va être donné ici, et qui aboutit à des précisions importantes, me semble-t-il, sur l'objet même de la mystique.

On pourrait mettre au premier plan de cet exposé la contemplation, c'est-à-dire la foi vivante considérée comme stimulant d'amour de Dieu, et cela me paraît répondre en effet au point de vue préféré des anciens, orientaux sans doute, mais même occidentaux, notamment de saint Augustin. On peut aussi, et on le doit, dans une synthèse générale et qui vise à guider la pratique autant qu'à éclairer l'étude des auteurs spirituels, mettre l'accent sur *l'amour de Dieu*. C'est le point de vue que j'adopterai ici, en ramenant toute la mystique à une spiritualisation de l'amour de Dieu. Cela suppose une connaissance de Dieu elle-même très pure ; mais l'insistance sur la charité me paraît s'imposer davantage dans le présent travail, dont le plan est très étendu et en quelque sorte universel. Il n'a été élaboré que très lentement et avec la plus grande circonspection, avec la conscience de l'importance du sujet non seulement dans ses grandes lignes, mais jusque dans les détails. En tout ce qui a trait à la vie les nuances ont une grande portée et on n'a pas le droit de les négliger.

La thèse de cet ouvrage pourrait se formuler ainsi : la théologie mystique a pour but d'étudier dans son fait, ses modalités, ses causes, *la spiritualisation de l'amour de Dieu en vue de la pleine incorporation du chrétien au Christ vivant dans l'Église.* Le chrétien qui pratique vraiment sa religion se spiritualise de plus en plus. Cette spiritualisation se réalise non seulement dans la connaissance mais surtout dans l'amour d'un être dont la présence est perçue en quelque manière. Elle est ordonnée à l'union au Christ, laquelle est une incorporation, mais toute spirituelle aussi, comme le corps dont il s'agit, le corps mystique.

On dira en conclusion comment l'âme est spiritualisée, comment se réalise cette union spirituelle au Christ dans son corps mystique. Il me suffit ici d'avoir montré le terme, en le présentant en formules, qui, sous l'apparente opposition, se précisent l'une l'autre et fixent une doctrine aussi nette que riche de substance. On cherchera avant tout les bases positives sur lesquelles elle repose.

L'importance pratique de cette thèse est immense et il faudrait de longs développements pour en montrer les applications à la vie chrétienne, car elle est ici tout entière mise en cause. C'est la piété en effet qui en est l'âme, et l'amour spiri-

tuel de Dieu est une forme supérieure de la piété ; elle en est la fleur, éclatante et embaumée.

Laissant à d'autres écrits le soin d'étudier la formation de cet amour, j'ai seulement voulu ici montrer son rôle éminent et aussi l'origine de son éclat et de la suavité céleste qui le distinguent. En un mot, je me tiens sur le terrain des principes de la mystique ; c'est aussi pourquoi je négligerai à dessein les phénomènes accessoires qui attirent tant les curieux, mais que les maîtres sont unanimes à situer à l'arrière-plan de la vie chrétienne, même parfaite, pour mettre en relief un amour spirituel capable d'introduire plus à fond le fidèle dans le Corps mystique du Christ. Telle est la conclusion à laquelle cette étude conduit. On la résume ici en trois mots qui seront expliqués plus tard : *présence*, *spiritualisation* et *incorporation* (chap. IX). La mystique ainsi comprise prend une importance générale que trop souvent on méconnaît. Elle est l'âme de ce que j'appellerai l'*hagiologie*, et qui est la théorie de la sainteté, plus nécessaire que jamais de nos jours à divers titres, Il faudra en exposer l'objet pour achever de situer la mystique et aussi prévenir les écarts, toujours dangereux en des sujets qui touchent à la vie, et la plus délicate, celle de l'âme.

Ces précisions sur l'objet de la mystique ne pourront être apportées qu'à la fin de cette étude. Nous devrons jusque là nous appuyer sur la conception courante commune : expérience religieuse du divin.

Nous étudierons cette expérience dans les témoignages de l'Écriture, des Pères ou des maîtres spirituels, et dans les données de l'histoire de l'Église ou de la spéculation rationnelle. Ce travail doit être conduit avec la rigueur d'une étude de théologie ordinaire.

F. CAYRÉ.

REGARDS
SUR LE MONDE MÉDIÉVAL

SOMMAIRE : I. — Après la chute de l'empire romain, le Christianisme prend la direction des peuples, mais son effort missionnaire, arrêté par l'Islam au sud et à l'est, ne peut atteindre que le centre et le nord de l'Europe.

II. — La papauté a affranchi l'Eglise de l'absolutisme des empereurs, d'abord byzantins, puis francs ou germaniques, et a arrêté l'Islam. Ses propres tendances amenèrent des réactions telles que le grand schisme d'Occident, dangereuses pour l'unité.

III. — Deux faits eurent une influence bienfaisante très étendue : l'un, extérieur, la découverte de l'Amérique ; l'autre, intérieur, l'abolition du servage.

IV. — Après les destructions laissées par les barbares, l'Occident a pu retrouver, grâce aux moines et aux évêques, une vraie culture générale, qui s'épanouit dans les Universités, et l'Orient byzantin a toujours gardé le contact avec l'antiquité grecque.

V. — La douceur des mœurs qui triomphe au XIII[e] siècle, disparaîtra avec la chrétienté médiévale dès le XIV[e] siècle et la Renaissance artistique, dépourvue d'esprit chrétien, n'y suppléera pas au siècle suivant.

L'*empire romain*, le premier essai en Europe d'empire mondial, a pour centre la Méditerranée et *croule en Occident*, dans la seconde moitié du V[e] siècle, sans même qu'on s'en aperçoive. Il est impossible d'assigner une date sûre à cet événement capital, la disparition de la puissance de Rome. Sur ses ruines, et dans un désordre inexprimable, divers royaumes ont surgi, ou mieux des tribus germaines ont campé, sous la conduite de dynastes locaux, jaloux les uns des autres, et se combattant sans répit. La plupart d'entre elles sont chrétiennes, mais entrées dans la bergerie par une porte dérobée. Goths de dénominations variées, Vandales, Burgondes, Lombards pratiquent l'arianisme condamné par l'Église, et, à ce titre, ils sont subis plutôt qu'acceptés par les populations romaines qu'ils ont assujetties. Seuls les Francs, de religion païenne tout d'abord, ont pénétré dans le christianisme par

la grande porte ; ils sont catholiques et bien vus des évêques et des papes qui représentent l'autorité. En effet, *à défaut de l'unité politique, Rome incarne l'unité religieuse* et peut servir de centre aux peuples de l'Europe pour retrouver l'unité perdue. Évêques catholiques et supérieurs de monastères sont pénétrés de cette idée, qui, par eux, domine toute la société romaine : le bercail unique du Christ doit être le symbole de l'unité des nations.

En Orient, l'empire traverse une crise analogue vers la même époque, et de la part des mêmes peuples germains, des Goths surtout ; il la surmonte heureusement, et sous Justinien (527-565), il s'efforce de reconstituer l'unité politique des anciens Romains à son profit, avec Constantinople pour point d'appui. Un moment, il est sur le point d'y parvenir : l'Afrique latine du nord, l'Italie et des parties de l'Illyrie occidentale sont retombées en son pouvoir. Deux obstacles s'y opposent encore, qu'il faudrait détruire pour atteindre le but visé. D'une part, la puissance franque s'inquiète de cette pénétration militaire des Grecs en Occident ; elle soutient contre eux les Visigoths d'Espagne et les Lombards dans le nord de l'Italie, se réservant d'intervenir elle-même à son tour. D'un autre côté, un duel à mort est engagé entre l'empire grec et l'empire perse qui, depuis l'avènement des Sassanides en 226, lui dispute l'hégémonie du monde oriental. Quatre siècles durant, une guerre d'extermination s'est poursuivie entre ces deux peuples sans que les bornes frontières aient été sérieusement déplacées. Enfin, en 634, après une lutte de trente années consécutives, Héraclius a mis les Perses hors de combat. Mais son empire, malgré la victoire définitive, est aussi affaibli que celui de son rival ; ni l'un ni l'autre n'est à même de résister à un troisième adversaire, s'il vient à se présenter. Et il se présenta dans la personne de Mahomet, avec l'invasion des Arabes.

Le *succès inouï de l'Islam*, succès religieux et politique tout à la fois, serait incompréhensible à une autre époque de l'histoire. Il changea d'un seul coup les destinées de l'humanité et cela pour au moins mille ans, en arrêtant net les progrès du christianisme et en lui fermant l'accès de l'Asie et de l'Afrique. Par le fait de l'occupation de la Perse, de la Palestine, de la Syrie, de l'Égypte, de toute l'Afrique du Nord, puis de l'Espagne et des provinces méridionales de l'Italie,

l'idée chrétienne s'affaiblit ou même tend à disparaître dans ces contrées où elle avait pris naissance. Autre conséquence non moins désastreuse : dès le VIIIe siècle, la chrétienté occidentale est à peu près exclue de la Méditerranée. Sur mer ses relations deviennent fort difficiles avec les Grecs ; car les Arabes, des nomades, il est vrai, mais des marchands avant tout, ont aussitôt compris l'importance de la navigation et créé une flotte concurrente de celle des Grecs.

Les missionnaires gaulois et irlandais ont beau rêver de conquêtes apostoliques, ils ne trouvent plus de passage vers le sud. Ils se dirigent donc vers l'Allemagne et les contrées septentrionales de l'Europe et s'y emploient à la *conversion des divers peuples germains.* Par malheur, leurs missions pacifiques coïncident avec la poussée armée des Francs vers l'est, qui leur prêtent volontiers appui, mais en se servant beaucoup plus de l'épée que de l'Évangile. De là, chez les Saxons, un catholicisme plus ou moins imposé par la force, qui se confondra dans leur pensée avec l'occupation étrangère, aigrira les esprits, durcira les cœurs et ne rappellera en rien la douceur de la religion du Christ.

En Orient, les conséquences de l'islamisme ne sont pas moins funestes. Pour lui faire face, les Byzantins perdent leur force d'expansion et guerroient sans cesse sur leurs frontières orientales, qui se rétrécissent de siècle en siècle. Ils n'ont plus la vigueur nécessaire pour dominer et s'assimiler les tribus slaves qui ont franchi le Danube et se sont à la longue fixées sur leurs terres ; ils luttent difficilement contre la flotte arabe qui renouvelle en Méditerranée les déprédations contemporaines des Normands dans les mers du nord. L'empire grec est vraiment encerclé par ses ennemis et Constantinople, la cité reine, plus d'une fois assiégée, sur le point de capituler. Pourtant, ce n'est pas encore un moribond qui agonise. Dès qu'un guerrier prend en mains le pouvoir, la vie circule à nouveau dans tous les membres, et les enseignes impériales flottent derechef sur les limites des anciens Romains.

Une vie intérieure, plus intense encore, anime ses évêques et ses moines. La civilisation chrétienne, sortie de la culture classique et de la fleur de l'Évangile, y atteint son apogée. Toutes les classes de la population en éprouvent les bienfaits, tous les arts s'en inspirent, en même temps que toutes les

misères humaines sont consolées et soulagées par les œuvres innombrables que la charité imitée du Christ a suscitées. Dans un milieu aussi fervent, le zèle missionnaire des évêques et des moines cherche à se dépenser. Il est contenu, lui aussi, hors de l'Asie et de l'Afrique par la puissance musulmane qui en garde toutes les avenues. Alors, comme le zèle des prêtres latins, il trouve des compensations vers le Nord, et il inaugure *l'évangélisation des Slaves :* Bulgares, Serbes et Russes sont amenés au christianisme, et définitivement. Leur conversion s'effectue au moment où Byzance, leur mère, est en difficulté avec Rome, dont elle se sépare insensiblement du IXe au XIe siècle. Les Slaves méridionaux et orientaux sont entraînés par elle hors de l'unité religieuse, gardant la liturgie de leurs apôtres grecs, avec les rites et les prières qu'ils avaient traduites dans leur langue nationale.

*
* *

Avant que cette rupture soit consommée, *l'une et l'autre Église ont précisé leur doctrine et fixé d'un commun accord le formulaire de foi qui restera désormais à peu près invariable.* Toutefois, ce n'est pas sans contestations, ni même sans séparation de quelques Églises que, dans toute une série de conciles œcuméniques, le vocabulaire relatif aux mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation a été définitivement arrêté, Par suite des discussions d'écoles et des courants philosophiques, on s'entendait plus sur les choses que sur les mots, et les mots adoptés divisèrent, à propos de la divinité et de l'humanité du Christ, à propos de sa personne, à propos de ses natures et de ses volontés, des chrétiens qui ne demandaient qu'à demeurer unis. De là, les scissions de certains peuples orientaux d'avec les Grecs, scissions qui durent encore et qui furent — il convient de l'ajouter — entretenues, sinon provoquées par les rivalités personnelles et les susceptibilités nationales. Si les groupes ariens et les monothélites revinrent les uns après les autres à la véritable Église, il n'en fut pas de même des nestoriens et des monophysites, qui, de nos jours encore, se tiennent à l'écart.

Constantinople ne les a pas suivis, du moins sur ce terrain, bien que très souvent elle les ait précédés dans cette voie.

Les hérésies y renaissent, pour ainsi dire, de leurs cendres, et ces conflits permanents avec le Saint-Siège finissent par détendre les liens de la foi et de la charité qui l'unissaient à lui. Le *basileus*, qui s'intitule empereur des Romains, y est tout puissant. Son immixtion trop fréquente en matière religieuse effraye les Souverains Pontifes, qui se sont jusque-là montrés de fidèles sujets. Pour se garantir de ce danger, non moins que de la marche envahissante des Lombards dans le nord de l'Italie, et des Sarrasins dans le sud de la péninsule, la papauté est à la recherche d'un protecteur. Déjà Pépin le Bref l'a dotée d'un domaine temporel, agrandi dans la suite par son fils et successeur Charlemagne et plus ou moins placé sous le protectorat franc. En l'an 800, le pape Léon III se décide à une mesure politique des plus graves. Le jour de Noël, de sa propre autorité, *il rétablit l'empire romain d'Occident* en faveur des Francs, et sans l'agrément de Byzance qui en possédait le titre. De la sorte, la papauté s'affranchit d'un péril pressant, mais momentané ; par contre, elle risque de s'être donné, pour l'avenir, un maître plus redoutable, parce que plus rapproché d'elle et plus puissant. Elle est allée bien au delà du pacte d'amour et de fidélité, conclu depuis longtemps entre elle et la famille carolingienne, qui commandait leurs rapports mutuels et paraissait suffisant.

En effet, dès les débuts, un malentendu subsiste dans ce rétablissement de l'empire romain, de sorte que le rôle et les attributions du pape et de l'empereur en sortent assez mal définis. Ils ne sont plus, selon l'expression du poète, les deux moitiés de Dieu ; ils semblent tendre tous les deux à s'attribuer l'un et l'autre pouvoir. La papauté est portée à ne voir dans cet acte qu'un effet de sa puissance spirituelle ; les Francs, et plus encore les Germains, considéreront les empereurs comme les maîtres absolus, dans le domaine temporel, de ce qui avait constitué l'État romain, et de Rome tout d'abord, puisque la possession de cette ville était le fondement de leur autorité. Le pape n'a voulu qu'un protecteur lointain, qui doit intervenir sur sa demande expresse et quand il le jugera à propos. Les Francs se regardent comme les maîtres de l'empire et de tous ses ressortissants : pour eux, le pape n'est qu'un sujet de leur empereur, comme il l'était auparavant du basileus grec. Une différence subsiste pourtant entre les deux

situations. Les Francs ont reconquis l'Italie et ils en ont donné une part au Pape, qui est devenu par le fait même souverain temporel d'un territoire déterminé ; mais celui-ci est compris dans l'empire des Francs et reste soumis à leur protectorat.

Que résulte-t-il de cette incompréhension réciproque ? C'est qu'à chaque vacance du Siège apostolique, l'empereur s'efforce de confirmer le nouvel élu, pour attester qu'il relève de lui, en attendant de le désigner lui-même ; de même les rois francs ont beau prendre d'eux-mêmes la couronne impériale, les papes s'obstinent, dès la première occasion, à les consacrer empereurs. La confusion augmentera encore quand les Francs orientaux, c'est-à-dire les Allemands, auront annexé l'empire. Ils pénétreront dans le sanctuaire à Rome, comme ils l'avaient déjà fait chez eux, et, pendant près de deux siècles, l'Église romaine ne sera bien souvent qu'un instrument de leur pouvoir.

Une réforme intérieure, commencée à *Cluny*, dans une humble fondation bénédictine de la Bourgogne, aidera l'Église à se dégager de cette tutelle. Elle lui fournira le personnel d'évêques et d'abbés aptes à régénérer le cloître, l'épiscopat et la papauté, et, avec ces auxiliaires, Rome tiendra à secouer le joug des laïques qui l'opprimaient de toute part. Comme l'empire allemand favorise cet avilissement du sanctuaire, c'est contre lui que s'engage tout d'abord le combat. Il est violent et dure plusieurs siècles sous le nom de *Réforme grégorienne*, et *Querelle des investitures*, et *Luttes du sacerdoce et de l'empire*, pour se poursuivre hors des frontières de l'empire, partout où le pouvoir séculier s'est substitué à l'Église dans l'exercice légitime de ses droits. En dépit de Canossa, la victoire complète n'arriva qu'au XIIIe siècle, et, avec elle, l'épanouissement entier des revendications de l'Église dans la personne du pape Innocent III.

Contre l'ennemi du dehors, l'Islam, qui détenait toutes les portes de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie, et empêchait toute communication de l'Occident avec le reste du monde, la papauté, à peine libérée de l'emprise allemande, organise les *croisades* chargées de délivrer le tombeau du Christ et les chrétiens d'Orient. Pour des raisons multiples, ce vaste mouvement de prière et d'action ne donna pas, sauf en Espagne, tous les résultats espérés ; il brisa du moins pour trois siècles

la force conquérante de l'islamisme, au moment même où un nouveau venu, le peuple turc, lui infusait une suprême vigueur. Constantinople, le boulevard de la chrétienté en Orient, ne tomba pas au XIIe siècle, comme c'était prévu, mais seulement en 1453. Durant ce temps, les papes ne cessèrent d'organiser croisade sur croisade, d'envoyer expédition sur expédition, et par ce harcèlement incessant sur terre et sur mer, d'arrêter les progrès de l'ennemi. Durant ce temps aussi, au centre et à l'est de l'Europe, se formèrent ou se fortifièrent diverses nations chrétiennes, qui devaient ensuite retarder l'avance des Turcs et finalement les faire rétrograder. Ainsi la papauté a sauvé l'Europe, et, avec elle, la civilisation.

Victorieuse des empereurs allemands, en possession d'une doctrine qui lui assurait dans le domaine religieux la pleine indépendance, la papauté ne s'en est pas contentée. Elle a estimé que *le pouvoir civil lui était subordonné, même en matière temporelle*, parce que le royaume terrestre, d'après saint Grégoire le Grand, n'a été donné aux princes que pour être mis au service du royaume des cieux. Voilà le fondement du pouvoir indirect et même direct sur le temporel des États, la conséquence poussée jusqu'au bout de la primauté du spirituel. La fameuse distinction du pape Innocent III, dans sa lettre à Philippe Auguste, de la *ratio feudi* et de la *ratio peccati* ne part pas d'autres prémisses, et c'est pour aboutir aux mêmes conclusions. Dès lors que l'Église juge qu'un souverain a blessé les droits de la conscience de ses sujets, même en matière d'impôts, elle a le droit d'intervenir, et par toutes les armes dont elle dispose. Bien plus, elle seule a le droit de fixer les limites de son pouvoir. A plus forte raison, bien entendu, s'il s'agit de la répression de l'hérésie.

C'est ce qui explique les incursions si fréquentes des papes du Moyen Age sur ce qui nous paraît être le domaine strictement temporel, portant à ce sujet des peines canoniques contre les monarques, faisant et défaisant les rois et les seigneurs. Que ce soit à l'aide de la fausse donation de Constantin ou par l'application d'une exégèse très audacieuse de certains passages évangéliques, peu importe ! Les textes apportés ou leur interprétation sont fort discutables, la doctrine qu'ils sont censés étayer ne l'est pas autant.

Quoi qu'il en soit, l'application rigide de cette doctrine mit

l'Église en conflit avec un adversaire non prévu, le roi de France *Philippe le Bel*, qui lui infligea dans Anagni une humiliation dont elle ne se releva pas. Il s'ensuivit la nouvelle captivité de Babylone, c'est-à-dire la résidence pendant soixante-dix ans des papes dans Avignon, sous le protectorat plus ou moins déclaré des Français. Par réaction contre cet assujettissement, le retour à Rome s'imposait, mais il fut bientôt suivi d'une élection pontificale contestée, qui entraîna ce que l'on est convenu d'appeler *le schisme d'Occident*.

En réalité, il n'y eut pas de schisme. Devant deux papes élus par les mêmes cardinaux, l'univers catholique se partagea en deux obédiences, ignorant lequel des deux était le successeur de Pierre, mais ne contestant nullement l'autorité de celui-ci. Comme les intéressés s'obstinaient à conserver la tiare, pour sortir de cette crise sans précédent, on dut recourir à la conception de l'Église primitive, dirigée par le collège apostolique, c'est-à-dire par tous les évêques catholiques qui étaient les légitimes successeurs des apôtres. A eux tous de refaire l'unité religieuse en l'absence de Pierre ou plutôt dans l'ignorance de celui qui le représentait réellement. L'épiscopat déposa donc du souverain pontificat les trois évêques qui prétendaient l'exercer légitimement, et il en désigna un quatrième qui fut reconnu de tous au concile de Florence.

Cette intervention extraordinaire de l'épiscopat faillit nuire à la papauté autant que le schisme d'Occident. De ce qui n'était et ne pouvait être qu'une exception, bien des évêques et des théologiens voulaient faire une loi générale, en imposant leur protection constante à la papauté. Dans ce but, ils tendirent à réunir annuellement un concile œcuménique et à placer l'autorité du concile au-dessus de celle du pape. Par là on aurait introduit le *parlementarisme dans l'Église*, l'immixtion perpétuelle des évêques et des théologiens dans le gouvernement ordinaire de toute la chrétienté. En fait, on aurait sinon aboli, du moins annihilé la papauté. Contre ce danger, le pire qui se fût jamais présenté, Rome eut à lutter de nombreuses années, et elle conçut une telle aversion de ces réunions que désormais elle ne convoqua presque plus de conciles œcuméniques.

*
* *

Cependant la plus grande partie de l'humanité restait toujours en dehors du bercail du Christ. La fin du xve siècle approchait et la majorité des hommes n'avait jamais entendu l'annonce de la bonne nouvelle. Non pas faute d'évangélistes, mais à cause des sectateurs de Mahomet, plus puissants que jamais et qui, maîtres de Constantinople, tendaient à la domination universelle. Comment atteindre les peuples situés hors de leurs frontières et leur transmettre la vraie lumière ? *Euntes, docete omnes gentes.*

On savait déjà que la terre était ronde et l'on connaissait, en arrière des empires turc et persan, l'existence des Hindous et des Chinois qui possédaient la soie. Des explorateurs audacieux parvenaient même, de temps à autre, jusqu'à eux à travers l'immense Russie. Sans doute, en contournant l'Afrique dans des périples interminables, on les aurait enfin abordés. Mais les côtes de ce continent sont rarement hospitalières et les quelques havres sûrs, à l'est comme à l'ouest, étaient aussi aux mains des musulmans. Toujours Mahomet qui barrait le passage au Christ. L'Afrique était inaccessible, comment parvenir à l'Asie ?

L'Europe occidentale se reconstituait. Elle était enfin pourvue d'une marine qui résistait sans trêve et avec succès à celle des Turcs. Par ailleurs, des marins basques et normands s'étaient déjà aventurés sur l'Océan ténébreux et sans limites ; ils avaient rencontré des terres merveilleuses, dont ils rapportaient de vrais contes de fées. N'était-ce pas la voie des Indes orientales ? Ou plutôt n'étaient-ce pas les avances mêmes de ces Indes orientales, des îles plus ou moins grandes qui ouvraient et fermaient l'Asie ? Un savant gènois, qui était en même temps un hardi navigateur et un apôtre, voulut s'en assurer ; il s'efforça, en tournant la barrière de l'Islam, d'arriver à l'Asie orientale par la voie des mers, par l'Océan inexploré. *Au lieu d'atterrir aux Indes, Colomb buta contre l'Amérique,* dont il ne soupçonnait pas l'existence. Comme Saül cherchant ses ânesses, il avait trouvé mieux, une couronne de peuples destinés au christianisme.

L'évangélisation de l'Amérique dédommagea, sans la faire

oublier, de celle de l'Asie et de l'Afrique ; elle fut aussi une compensation aux pertes que l'Église, du fait de Luther, allait subir en Europe. Quant à l'Asie, à part les conquêtes territoriales et spirituelles réalisées par les Russes dans la partie septentrionale, elle n'a été parcourue méthodiquement par les apôtres du Christ qu'au cours du XIXe siècle, grâce à un percement de l'isthme de Suez. Il en est de même de l'Afrique. Le coup de bélier asséné par les Français en 1830 contre la ville d'Alger, a ouvert une brèche dans le bastion africain, que les musulmans gardaient intact depuis le VIIe siècle. Depuis lors, les chemins ont sillonné en tous sens le continent noir, les missionnaires de toute langue et de toute robe sont accourus. Enfin, *l'Évangile commence à être prêché sur toute la terre*, et c'est pour la première fois après la mort de Jésus-Christ. Les conquêtes et les inventions modernes y ont le plus contribué.

Une autre invention, insignifiante au premier abord, avait conduit, en peu de temps, à la conséquence la plus inattendue et la plus heureuse, *l'abolition de l'esclavage*, conservé d'une manière déguisée sous le nom de servage. L'Église elle-même n'avait pas osé en exiger la suppression totale, par suite de la révolution économique qui en aurait résulté. Alors plus qu'aujourd'hui, en l'absence du machinisme, une abondante main-d'œuvre était nécessaire, et, comme de nos jours, elle ne s'offrait pas spontanément. L'esclavage adouci, il est vrai, par les lois religieuses et civiles, la procurait largement et à peu de frais. Il semblait désormais que toucher à cette pierre fondamentale de l'édifice social, c'était plus ou moins le renverser. On ne voyait pas par quel moyen on rendrait à l'homme sa dignité originelle, en l'affranchissant tout à fait.

Or, la principale raison du maintien de la servitude, c'est qu'on ne savait pas atteler ou mieux brider le cheval. On s'y prenait de telle manière qu'au moindre effort sérieux, le mors blessait la langue ou la bouche de la bête, qui était condamnée par suite à se modérer et à traîner un moindre poids.. Des représentations figurées, de la législation romano-byzantine et des expériences faites tout récemment, il résulte qu'un attelage de quatre chevaux ainsi bridés ne peut pas conduire plus de 600 kilos, le char compris. Et il en fut ainsi dans tout le monde connu par l'histoire jusqu'après Charlemagne, jusqu'au IXe ou Xe siècle, où l'on découvrit la manière actuelle d'atteler

le cheval. L'homme esclave ou le serf suppléait à l'insuffisance de la traction animale ; dès que celle-ci fut augmentée, le servage diminua pour disparaître insensiblement. On y gagna, en France notamment, une telle abondance de bras libres que les croisades vinrent à point fournir un débouché à des centaines de mille hommes sans emploi. Sans ce dérivatif, la surpopulation et le chômage auraient occasionné des troubles inquiétants.

*
* *

C'est du Moyen Age, du moins dans sa première partie, c'est-à-dire du IVe au XIe siècle, que datent la culture ou la civilisation chrétienne, mère de la nôtre, l'art chrétien, les diverses liturgies. *Le monachisme y prend son plein développement*, en Occident aussi bien qu'en Orient. D'un côté comme de l'autre, on trouve les moines à l'évangélisation de chaque peuple, à la fondation de chaque ville, à la création de chaque foyer de civilisation, de chaque bibliothèque.

Chez les Byzantins, et cela dès le Ve siècle, c'est dans le cloître exclusivement que se forme la caste des dignitaires ecclésiastiques à tous les degrés, que cherchent un refuge les empereurs sans couronne, les prélats sans mitre ou sans crosse, les fonctionnaires privés de leurs charges. Les moines défrichent le sol et ils enseignent à le cultiver, mais ils ne se bornent pas là. Un monastère n'est pas seulement une oasis de paix, de prière, de sainteté ; il est aussi un foyer d'action et un atelier. Les religieux forment des ouvriers pour tous les corps de métier. Au début du IXe siècle, au cœur de Byzance, mille moines étaient placés sous le commandement direct de saint Théodore Studite et consacrés, pour la plupart, à des travaux manuels, car ils n'étaient pas prêtres. Tous les métiers connus de ce temps y étaient représentés, et nous avons encore les chants composés par le saint pour chaque série d'artisans, afin de les exciter au travail. Dans des proportions analogues ou moindres, il en était de même de chaque établissement religieux.

Les moines transcrivent surtout les manuscrits et conservent ainsi à la postérité la Bible d'abord, puis les lettres antiques, les écrits des Pères et des théologiens, et cela dans toutes les

langues connues du bassin méditerranéen. Sans leur travail patient et désintéressé, l'acquis intellectuel de nombreuses générations était définitivement perdu. Le savoir humain aurait peut-être mis plusieurs millénaires à se reconstituer, après l'invasion des barbares germains, slaves et sémites, qui, dans l'Occident et dans une partie de l'Orient, avaient tout détruit. Il y aurait eu rupture complète d'avec l'antiquité ; il n'y aurait pas eu de civilisation, au sens strict du mot.

Tout l'héritage littéraire des Sémites, des Grecs et des Latins nous vient en ligne droite des moines, sans distinction des œuvres sacrées ou profanes. Avec une abnégation et une largeur de vues dont leurs calomniateurs modernes devraient leur savoir gré, ils ont tout transcrit et tout conservé, bien que leur pudeur en ait plus d'une fois souffert et que leur sens catholique se soit révolté, ils ne le cachent point. Byzance, la première, avait compris l'importance de ce devoir envers la société ; les moines orientaux et latins, formés par son école, l'ont imitée. Les abbayes, les monastères de toutes les régions et de toutes les nations, se sont fait une gloire de posséder et de former, au cours des siècles, des équipes de copistes.

Certains religieux ne se contentent pas de transcrire les travaux des autres, ils en composent au besoin. Ils sont historiens et chroniqueurs, poètes et grammairiens, philosophes et théologiens. Parfois ils créent des hérésies, le plus souvent ils les combattent. Pour la défense de la foi ou de ce qu'ils estiment l'orthodoxie, ils exigent la tenue des conciles, assistent les Pères de leurs lumières ou troublent les sessions de leurs clameurs. Quelquefois même, toujours pour des motifs religieux, ils tiennent campagne, en viennent aux mains avec les troupes impériales et les battent. Peu à peu ils absorbent presque toute la vie intellectuelle de l'Église et de l'État, jouissant auprès des masses populaires d'un crédit qui n'a pas été égalé.

Sur le terrain de l'enseignement, les moines mis à part, *les progrès sont lents à se dessiner, du moins en Occident*. Dès le VIe siècle, la culture générale s'était appauvrie en Gaule ; l'une après l'autre, les écoles des cités avaient fermé leurs portes ; la classe instruite avait disparu pour faire place d'abord à des groupes, puis seulement à des individus instruits. L'enseignement, suivant la même voie, de public était devenu privé ; il n'était plus distribué qu'à de rares personnes qui

pouvaient disposer de maîtres particuliers. Les belles-lettres étaient conservées par une poignée d'amateurs, et la déchéance s'accentua jusqu'au milieu du VIII[e] siècle, où le relèvement commença pour aller en progressant. A peu de chose près, la même situation se constate dans les autres pays de langue latine ; elle est pire dans les provinces germaines.

Certes, évêques et moines rivalisèrent dès l'abord pour remédier à un état de choses aussi fâcheux. Les écoles monastiques luttèrent d'émulation avec les écoles épiscopales pour la formation d'un clergé qui ne fût pas trop inférieur ; mais le nombre de ces clercs ne fut jamais considérable, et, intellectuellement, on ne saurait les comparer à ceux de Constantinople, à la même époque. Toutefois ils ont permis au maigre savoir occidental, sinon de se développer, du moins de se maintenir, en attendant mieux. En attendant la renaissance des lettres, ébauchée au temps de Charlemagne et que les invasions maritimes et fluviales des Wikings et des Sarrasins ne parvinrent pas à étouffer.

Cette renaissance éclaire de ses premières lueurs la période de ténèbres que clôt le XI[e] siècle ; elle se manifeste par une efflorescence de vie intellectuelle qui nous étonne encore. C'est l'éveil des langues nationales. C'est la *fondation des écoles supérieures, suivies bientôt des universités* qui se succèdent à un rythme impressionnant. Si l'Église romaine n'intervient pas dans l'éclosion des littératures profanes, elle prend aussitôt la direction du mouvement des idées philosophiques et théologiques. Pour ce faire, elle affranchit les écoles supérieures de toute entrave épiscopale, comme le roi de France libère les siennes de toute servitude seigneuriale ou communale. La philosophie, la théologie, le droit ecclésiastique sont enseignés scientifiquement, avec la plus grande liberté d'esprit. Des maîtres réputés, sortis surtout d'ordres monastiques récents, aident à ce renouveau.

Bologne, en Italie, ajoute dès 1088 à l'étude du droit canonique celle du droit romain, innovation imitée plus tard par d'autres villes et qui ne sera pas sans influer sur le gouvernement des cités, ni sur les rapports de l'Église et de l'État. Autre nouveauté plus étonnante encore, *la science médicale renaît en Occident.* Un évêque, celui de Montpellier, crée en 1190 la première école de médecina eatholique, qui sera bientôt

reconnue de Rome et transformée en université. Par ce coup d'audace, il affranchit la chrétienté occidentale des médecins juifs et musulmans formés en Espagne, et à peu près les seuls que l'on eut connus jusque là. Certes, les œuvres des anciens médecins grecs étaient conservées çà et là en de vieilles traductions latines ; elles servaient, à l'occasion, à des empiriques, à des barbiers et autres professionnels de ce genre. Salerne, située dans la région napolitaine et placée sous l'influence immédiate des Grecs, possédait un enseignement médical, sur lequel nous sommes encore mal renseignés, et des médecins grecs venus de l'Italie méridionale ou de l'Orient pérégrinaient au Moyen Age, comme jadis leurs ancêtres dans les provinces latines de l'empire romain. Il manquait pourtant une École de médecine en titre, un centre de recherches scientifiques et d'exercices pratiques, dans un domaine que l'Église avait trop négligé, et Montpellier eut la gloire de le créer.

C'est à l'épiscopat, et à l'épiscopat français de préférence — disons-le à sa louange — que reviennent la plupart de ces initiatives. Depuis les réformes de Cluny et de Cîteaux, les écoles monastiques avaient perdu de leur prestige. La part prépondérante que les nouvelles règles donnaient à la prière liturgique et au travail des mains, diminuait d'autant les heures consacrées jadis aux études désintéressées. On y souffrait aussi de l'isolement rural et des incommodités inhérentes à la campagne, alors que les écoles épiscopales installées près de la cathédrale, pourvues ordinairement d'un écolâtre de renom, bénéficiaient du voisinage des villes, des avantages ménagés par l'Église et par le souverain. Le savoir des maîtres demeurait encore théologique, tout en ayant pour bases préliminaires les sciences humaines, les fameux sept arts libéraux hérités de l'antiquité, et que les moines bénédictins ne prisaient plus assez haut. La science philosophique, théologique et même juridique, jusque là leur apanage presque exclusif, commence à changer de camp ; elle déserte en partie leurs cellules pour sourire à des nouveaux venus, aux religieux mendiants qui accourent à elle avec tout l'enthousiasme des néophytes.

Pour des raisons d'ordre politique, *Byzance* a moins connu les hauts et les bas qui caractérisent l'enseignement en Occident. Durant onze cents ans, elle n'a été prise qu'une fois, et

par les Latins ; elle n'a pas eu à changer de langue, aucune rupture ne se découvre dans la longue chaîne qui la relie à l'antiquité classique. La haute culture a toujours joui dans ses murs de faveurs signalées ; elle est restée en partie laïque et donne accès, comme de nos jours, aux charges les plus élevées de l'État. De là une continuité qui a manqué à l'Occident ; de là aussi la persistance d'une classe instruite, distinguée, amie du confort et du luxe en tout ce qui n'est pas contraire à la religion, accessible aux réformes, sans répugner aux nouveautés.

L'*université byzantine* ressemble à celles d'aujourd'hui, avec un accent plus chrétien. Lors de sa réorganisation, en 425, elle ne compte pas moins de 31 chaires réparties entre la grammaire, la rhétorique, la philosophie, le droit et la médecine ; les sciences y furent ensuite annexées. Elle acquiert vite une renommée universelle et prend le pas sur ses rivales. Cependant celles-ci demeurent supérieures en quelques disciplines : Athènes pour les belles-lettres, Alexandrie pour l'enseignement de la théologie, Béryte pour celui du droit : même sous les empereurs romains, les meilleurs jurisconsultes étaient phéniciens. Jusqu'à l'invasion arabe, l'étude du latin tient une grande place dans la formation générale de la société estudiantine de l'Orient.

A partir du VIIe siècle, sans que les sciences profanes soient négligées, le caractère ecclésiastique de l'université s'accuse davantage ; sa direction passe aux mains du patriarche, l'empereur ne conservant plus que le soin du temporel. Elle est présidée par un maître œcuménique, assisté d'un collège de douze professeurs qui sert de conseil politique au basileus. Cet organisme survit à bien des révolutions ; il traverse tout le Moyen Age. Dès le IXe siècle pourtant, avec le césar Bardas s'édifie à côté d'elle, et un peu contre elle, une université de caractère plus laïque. On y enseigne les auteurs classiques, la rhétorique, la philosophie, les mathématiques, le droit et la médecine. Léon le Philosophe la dirige et compte parmi ses élèves et maîtres deux futures célébrités : saint Cyrille, l'apôtre des Slaves, et Photius. Il n'y a pas lieu d'insister sur les transformations multiples de cette double université, dont la tendance ecclésiastique ou laïque a varié selon les temps et les directeurs. Malgré les vicissitudes et les contrariétés de toute sorte,

elle a duré jusqu'à la fin de l'empire grec, sans subir d'éclipse notable ; elle permit aux Byzantins de se passer de renaissance littéraire et scientifique, puisque jamais ils n'étaient morts au vrai savoir humain.

*
* *

Si le christianisme avait, au cours du Moyen Age, gagné les différentes classes de la société occidentale, elles ne s'étaient pas pour cela, même les élites, pénétrées complètement de son esprit. Au contraire, les unes et les autres se ressentaient, qui plus, qui moins, de la rudesse primitive, de la barbarie charriée par les Germains et les Slaves, après la chute de l'empire romain et grâce à la dissolution du pouvoir central. Quand le danger menace à chaque coude du chemin, lorsque chacun ne songe qu'à défendre son existence, on serait mal venu de raffiner sur les sentiments religieux et littéraires. Mais la tranquillité revint en France, au XIe siècle, par la conversion des Normands et l'établissement des grandes maisons seigneuriales, et, avec la paix, dans le Midi et dans le Nord, une grande douceur de mœurs, une noblesse de sentiments inconnus jusqu'alors et qui, de là, se répandirent vite dans le reste de l'Europe.

L'institution de la chevalerie et de la trêve de Dieu y contribua, non moins que le gai savoir des troubadours, et l'éclosion des chansons de geste. La naissance de nombreux Ordres militaires apprit à se sacrifier pour une noble cause, même hors du service de la patrie ; elle procura à l'Europe chrétienne des défenseurs dévoués, une sorte d'armée permanente qui constitua le fond de toutes les expéditions contre les musulmans. D'autres religieux allèrent plus loin encore : ils se consacrèrent à la rédemption des captifs, s'engageant personnellement à les remplacer, s'ils n'avaient pu se procurer l'argent nécessaire à leur rachat.

Par suite de ces dévouements, le culte idéal de la femme, celui de la Vierge Marie surtout, fut à l'honneur, comme la protection du faible et de l'opprimé. L'Évangile prit vraiment possession des esprits et des cœurs. Dans ces cercles de guerriers, de bons vivants et de gros mangeurs, les cathares d'abord, puis saint François et les siens, puis tous les Ordres mendiants

retrouvèrent la pauvreté évangélique et l'ascèse. Enfin, de tout ce bouillonnement de pensées, de hautes spéculations, de sacrifices obscurs, de charité sublime, se forma et vécut au XIIIe siècle une société chrétienne idéale, dont saint François, saint Thomas d'Aquin et saint Louis représentent, chacun dans son milieu, des types accomplis.

Quel contraste entre le XIIIe siècle et le siècle suivant ! L'empire romain désormais confiné à l'Allemagne, n'exerce plus d'influence sur le monde ; la papauté, maltraitée par les siens, échange les rives périlleuses du Tibre pour les coteaux souriants de la Provence ; l'Italie, laissée à elle-même et par le pape et par l'empereur, s'abandonne aux factieux et se déchire dans d'interminables guerres civiles ; l'Angleterre et la France sont aux prises pour une durée de cent ans ; les Turcs avancent en Asie Mineure et pénètrent en Europe, pendant que les Byzantins épuisent leurs forces de résistance dans des discussions sur la nature de la lumière thaborique ; de tous les côtés on se croirait ramené au déclin de l'empire romain, sinon à des visions d'Apocalypse. En l'absence de l'autorité légitime, les violents s'emparent du pouvoir, de fortes personnalités s'imposent à la domination des autres. Nous sommes à l'époque des *condottieri*, qui s'attribuent la mission de conduire les villes ou les peuples ; nous sommes au temps des factions, plus nombreuses encore et plus dangereuses que ces prétendus chefs.

Cependant tous les fruits de la civilisation acquis par les générations antérieures n'ont pas disparu, comme il arriva jadis lors de la ruée des barbares. L'aisance, le bien-être, tout ce que ces mots comportent de douceur et de joie de vivre, ont trop pénétré les classes dirigeantes pour s'évanouir d'un seul coup. Quoi de plus luxueux, quoi de plus raffiné même que la société bourguignonne ! Et c'est elle qui donne le ton à l'Europe. De là vient en partie la réaction contre la brutalité et la vulgarité des gens d'armes, qui tiennent les premiers rôles dans tout l'Occident. L'*humanisme grec* la fortifiera et l'accentuera.

L'humanisme se déverse sur les provinces occidentales, à partir du XIVe siècle, et domine les deux siècles suivants. Il est le fait de la marche en avant des Turcs, devant lesquels s'enfuient les représentants de l'esprit antique. Du bien et

du mal sortent de ce mouvement, comme de tout ce qui est humain. Il prône et il développe avant tout l'indépendance de la raison individuelle, son autonomie absolue ; ce qui favorise la recherche expérimentale, le progrès des sciences, l'esprit critique et, par contre-coup, le rationalisme. Il a un autre côté fâcheux : bien des gens se laissent soulever par les flots du sensualisme, qui, à l'aide de la littérature et des beaux-arts, menacent de tout submerger.

Certes, le retour aux lettres classiques, soit grecques, soit latines, n'est pas en soi contraire à l'esprit chrétien, non plus que le culte de la forme et de la beauté. Tous les Pères de l'Église avaient subi cette formation, sans rien abandonner de la vie surnaturelle, tandis qu'à la Renaissance l'esprit du paganisme tend à la supplanter. Il s'insinue partout, accompagné de la sensualité malsaine, du mépris pratique de l'ordre surnaturel. Dans bien des intelligences et dans bien des cœurs, la mythologie a vraiment remplacé l'Évangile. Tout dans cette société paganisée tend à la réhabilitation de la chair et de l'orgueil humain.

L'Église officielle n'a peut-être pas compris tout d'abord le danger mortel de cette nouveauté, qu'elle a plutôt favorisée, et, même en certains cas, de manière répréhensible. Par opposition, des prédicateurs sans mandat ne cessent de tonner contre les excès de la liberté de penser ou contre la licence des mœurs qui s'étalent, même à la cour pontificale. Eux, non plus, ne savent pas se contenir dans les limites prescrites, et leurs blâmes plus ou moins directs et toujours publics atteignent le prestige de l'autorité légitime. Une popularité malsaine les conduit parfois au bûcher qu'ils gravissent d'une manière théâtrale. Des scandales se superposent ainsi à d'autres scandales.

Qu'arrive-t-il finalement ? Ce qui se produit d'ordinaire en pareille circonstance. A défaut de la réforme religieuse que tout le monde attend et dont la papauté n'a pas osé prendre l'initiative, l'éloquence débridée d'*un moine saxon déchaîne la révolution.*

S. Vailhé.

L'Organisation Corporative en Belgique et en Hollande

Sommaire. — *Introduction.* — Coup d'œil historique sur les organisations corporatives, surtout en Belgique, avant la guerre de 1940.

I. *La corporation et le droit naturel.* — Caractère social de la nature humaine. En quel sens les corporations sont de droit naturel. Conséquence : elles possèdent un droit de réglementation indépendant de l'État. Leur influence s'étend au domaine culturel.

II. *La corporation et la vie économique et sociale.* — Définition de la vie sociale par l'entr'aide en vue de satisfaire les besoins multiples de l'homme. Besoins corporels et besoins spirituels ; d'où, les métiers et les professions libérales. Naissance des relations économiques quand l'abondance des besoins dépasse les moyens de les satisfaire. La vie économique en ce sens embrasse toute la vie sociale.

III. *La corporation et le problème des valeurs et des prix.* — Définition de la valeur économique par la notion de *bien utile.* Valeur personnelle et valeur sociale ; valeur d'usage et valeur d'échange. La monnaie, indispensable aux échanges économiques. Problèmes des prix ou des valeurs exprimées en monnaie. Comment la corporation réalise la stabilité des prix.

IV. *La corporation et le problème de la monnaie.* — Double rôle de la monnaie : mesure des valeurs économiques ; moyen d'échange. Conséquence : 1° Injustice des dévaluations ; 2° Possibilité théorique d'une monnaie détachée de l'or. L'expérience allemande : sévères mesures restrictives qui en garantissaient le succès. C'est la confiance des peuples qui crée la monnaie. Avantages d'une monnaie détachée de l'or. Comment un régime corporatif permettrait de la créer sans restrictions excessives.

V. *La corporation et la libre concurrence.* — Les trois fondements de toute vie économique : liberté ; propriété privée ; concurrence. Les conditions de la libre concurrence. Ses avantages ; ses abus. Comment le régime corporatif suppose ces conditions et favorise la concurrence légitime.

VI. *La corporation et l'Etat.* — Ils poursuivent l'un et l'autre des buts bien distincts et ne doivent pas s'identifier. Rôle d'arbitre de l'État : il surveille et harmonise entre elles les corporations. Collaboration de celles-ci au bien commun. En démocratie, la chambre corporative ne doit pas remplacer l'assemblée des représentants du peuple ; elle n'aura qu'un rôle consultatif. Collaboration internationale indispensable.

Conclusion. — Programme d'ordre et de paix.

L'organisation corporative des États modernes n'est plus une simple question théorique ; depuis une vingtaine d'années on peut constater des essais plus ou moins heureux et complets, en divers pays d'Europe, pour faire passer dans la vie publique l'idée corporative. La Belgique et la Hollande n'étaient pas les dernières dans ce mouvement.

La Hollande a vu naître de nombreux *Conseils professionnels*, organes de consultations et de conciliation. Ils visent à l'organisation intérieure, sociale de la profession. D'autre part, des accords professionnels, obligatoires ou non, s'occupent d'ordonner la vie économique. Ces deux parties tendent à se rejoindre dans une institution définitive.

En Belgique, voici comment se présentait la situation avant la guerre. A côté des *Barreaux d'Avocats*, la seule corporation qui ait survécu à la tourmente révolutionnaire, une loi du 25 juillet 1938 créait l'*Ordre des Médecins*, doté lui aussi de droits de règlementation et d'action disciplinaire. D'autres domaines, comme celui de l'agriculture, se contentaient d'organismes purement professionnels, nés de l'initiative privée : citons le Boerenbond, l'Alliance agricole belge, la fédération des Unions professionnelles agricoles de Belgique, la Société centrale d'Horticulture de Belgique, les Comices agricoles, la Société centrale d'Horticulture, etc. Ces nombreuses associations n'exerçaient aucun des droits exigés par la vraie corporation ; mais elles défendaient efficacement les intérêts des paysans ; et ceux-ci, de tempérament fort individualiste, ne désiraient pas pousser plus loin l'organisation.

Les autres domaines de l'activité économique possédaient eux aussi leurs associations libres. Il y avait des Syndicats ouvriers, employés et patronaux, avec ses trois branches : chrétiens, libéraux et socialistes ; le Syndicalisme commercial, avec 36 Chambres de commerce et d'industrie, réunies en une Fédération ; le Syndicalisme artisanal, avec les Fédérations professionnelles de Belgique, et celles des Classes moyennes ; et même le Syndicalisme intellectuel, avec les Unions médicales, la Société belge des Ingénieurs, la Société d'Architectes, la Nationale pharmaceutique, la Confédération des travailleurs intellectuels de Belgique. Mais à la différence des paysans, les travailleurs de ces catégories sentaient le besoin de s'unir

davantage et réclamaient des pouvoirs publics des organismes professionnels qui étaient de vrais éléments précorporatifs. Parmi les plus utiles figuraient les *Commissions paritaires*, formées de délégués d'ouvriers et de patrons, instituées après 1918, à l'initiative du ministre socialiste J. Wauters, pour régler les questions de salaire, durée de travail, etc. Il en existait environ 200. Bien que leurs décisions ne fussent pas obligatoires, elles étaient généralement respectées, tant leur utilité était évidente. Dans le même ordre d'idées, il existait encore des Comités de conciliation et d'arbitrage des conflits collectifs, officiels ou libres, agréés par le Ministre du Travail. Entre le capital et le travail, les rapports de force se transformaient ainsi en rapports de droit.

La même évolution se réalisait, d'autre part, dans les relations entre les commerçants et leur clientèle : une série de mesures législatives en vue de normaliser la concurrence tendaient à reconnaître aux groupements professionnels un certain droit de réglementation. Ainsi, la loi des « pleins pouvoirs » du 31 juillet 1934 autorisait le Roi à prendre toutes mesures requises pour protéger les producteurs, commerçants et consommateurs ; l'Arrêté royal du 23 juillet 1934 créait l'action en cessation des faits de concurrence et l'attribuait aux groupements professionnels investis de la personnalité civile, dont la victime était membre. L'Arrêté royal du 23 décembre 1934 prenait les mesures utiles contre la tromperie sur la qualité des marchandises ; et celui du 13 janvier 1935 réglait la vente avec prime qui créait une erreur sur la valeur des marchandises. L'Arrêté royal du 29 janvier 1935 conférait aux groupements investis de la personnalité civile la possibilité de posséder des marques collectives et de défendre celles-ci devant les tribunaux ; celui du 26 février 1935 réagissait contre les procédés de ventes en détail de marchandises non usagées présentées comme occasions ou soldes ; et celui du 18 mars 1935 réglementait le commerce ambulant (colporteurs) ; enfin l'Arrêté royal du 13 janvier 1935 permettait aux Groupements de producteurs ou de distributeurs de solliciter du Ministre des Affaires économiques l'extension à tous les autres producteurs de la même branche d'industrie, une obligation volontairement assumée par eux et qui concernait la production, la distribution, la vente, l'exportation

ou l'importation ; et il créait en outre un Conseil du contentieux économique. Toutes ces mesures restaient incomplètes et partielles, mais elles contenaient un souci d'organisation professionnelle qui en fait des réalisations précorporatives.

D'ailleurs, le gouvernement se proposait d'élargir son action. Certains libéraux entraient dans cette voie ; ainsi, dès 1913, Albert Devèze présentait une proposition de loi sur les conventions collectives, qui fut reprise en 1919 et 1936 et complétée en 1939 : elle accordait une certaine personnalité civile aux associations professionnelles, assez limitée, d'ailleurs, les libéraux n'étant guère favorables aux idées nouvelles.

C'étaient surtout les démocrates chrétiens qui, encouragés par l'enseignement de l'Église, poussaient dans cette voie. Le 13 novembre 1934, M. Henri Heyman, ancien ministre démocrate, présente un projet élaboré par la Commission d'études de la Condéfération des Syndicats chrétiens, tendant à instituer les premières bases d'une organisation légale des professions : les syndicats sont reconnus ; on établit le statut des conventions collectives ; on prévoit l'organisation méthodique des Commissions paritaires. Au-dessus d'elles, une Commission nationale de la production, avec rôle consultatif, s'occuperait des intérêts communs à toutes les professions. Cette proposition fut complétée, le 7 avril 1936, par celle de M. Van Ackere, instituant un Conseil supérieur des classes moyennes dont le but était d'établir l'organisation professionnelle des métiers et négoces, de resserrer les liens sociaux et économiques et surtout d'assurer une certaine autorité aux *groupements* en leur accordant une capacité juridique qui en ferait leur représentant légal.

Enfin, le Centre d'études de la réforme de l'État, à la demande de M. Van Zeeland, avait aussi élaboré un projet qui fut présenté par le gouvernement Janson : il réglait l'organisation syndicale, les Commissions paritaires, les Conventions collectives, les Conseils professionnels, le Conseil national de la réglementation économique. Le gouvernement Pierlot qui était à la tête du pays en 1940 avait l'intention de reprendre le projet Janson, accepté par l'opinion.

Ainsi se développait un mouvement visiblement favorable à une organisation corporative de l'État. Beaucoup voulaient y arriver par étapes, en débutant par une organisation pro-

fessionnelle généralisée, à laquelle succéderait la phase des réformes politiques. Un autre courant cependant, dirigé par M. Ch. Anciaux (mort en 1941) et M. Yvan Renchon, demande une transformation plus radicale et plus rapide. Selon lui, l'État doit devenir une monarchie non déléguée et héréditaire ; mais sa souveraineté reste limitée par les droits de la religion, de la famille, de la profession, du travail, des communes, des régions, des asssociations : le rôle de l'État est de reconnaître ces droits.

La profession est une société naturelle comme la famille : c'est à la corporation qu'incombe la législation de la profession : elle est un organe de droit public, mais sans participer au privilège de l'État, seul chargé de déterminer les conditions générales du bien commun.

La guerre de 1940, loin d'arrêter ce mouvement, l'a au contraire intensifié. En particulier, dans le milieu plutôt réfractaire de l'agriculture, un arrêté du gouvernement belge du 27 août 1940 instituait la Corporation nationale de l'agriculture et de l'alimentation, et la dotait d'une mission administrative très étendue : Régularisation du marché des produits agricoles et alimentaires ; réglementation de la production et de la fabrication ; pouvoir de convoquer, suspendre, fusionner, supprimer les groupements et les entreprises, ou de rendre obligatoire l'affiliation. Cette première corporation fut suivie de plusieurs autres, et toute la vie économique du pays est peu à peu soumise au régime corporatif. Cependant les circonstances de la guerre sont trop anormales pour qu'il soit possible de porter un jugement sur ces réalisations.

Aussi, le but de cet article, après ce rapide coup d'œil historique, sera-t-il plutôt d'indiquer l'*orientation doctrinale* qui nous paraît dominante en Belgique et en Hollande concernant l'organisation corporative. Nous nous servirons pour cela de l'ouvrage de M. Hollenberg, récemment édité en néerlandais et intitulé : *L'organisation corporative de la société*[1]. L'auteur, de nationalité hollandaise, avait professé à La

1. *De corporatieve organisatie der Maatschappij* door A. Hollenberg, doctor in de Politieke en Sociale Wetenschappen ; paru en 1942 dans la Philosophische Bibliotheek, Standaard-Boekhandel, Anvers, Nimègue-Utrecht.

Haye un cours de Sociologie qui lui avait donné la matière d'un premier ouvrage : *De natuurlijke inrichting der samenleving* ; et c'est sur la demande de M. Van Goetem professeur à l'Université deLouvain, qu'il a repris et développé ici quelques indications de ce premier ouvrage concernant le problème des corporations. Il semble donc spécialement qualifié pour nous informer des conceptions en faveur en Belgique et en Hollande sur cette question. Il étudie la corporation d'une façon très complète, soit dans le cadre général de la société et du droit naturel, soit surtout dans son domaine propre de la vie économique sous ses divers aspects ; et il termine en indiquant sa place dans l'État.

I. — LA CORPORATION ET LE DROIT NATUREL

L'homme est un être social. La loi naturelle qu'il porte inscrite en sa conscience lui fait une obligation de s'associer avec ses semblables pour mieux atteindre le but de sa vie : le développement de toutes les ressources de sa nature pour la plus grande gloire de Dieu et son propre bonheur. La doctrine catholique indique ici avec grande précision les rapports entre l'individu et la société, et M. Hollenberg y insiste au début de son ouvrage, car rien n'est plus utile pour comprendre le véritable rôle des corporations.

En comparant les exigences légitimes de la société et de la personne, c'est à cette dernière qu'il faut donner la prééminence ; car, en raison de l'âme spirituelle douée d'intelligence et de volonté libre, elle est directement ordonnée à Dieu, son créateur et sa fin dernière. Dans l'évolution harmonieuse des divers êtres de l'univers qui, suivant leur degré de perfection, s'étagent en se prêtant un mutuel secours pour mieux chanter la gloire de Dieu, la personne est un sommet. Elle a le droit de dominer toutes les autres créatures, de s'en servir pour ses propres besoins ; elle-même n'a jamais à se subordonner, à sacrifier son idéal. Chaque personne humaine a ainsi sa destinée à remplir, un degré de perfection à acquérir pour obtenir son bonheur et procurer la gloire de Dieu. L'organisation sociale elle-même n'a d'autre but que de lui permettre de conquérir son idéal en assurant le plein développement

de toutes ses ressources. Loin d'avoir à se sacrifier à la société, c'est au contraire la société qui, en définitive, est à son service.

Cependant, à un autre point de vue, aucune vie sociale n'est possible sans imposer aux membres associés des sacrifices. Si mon prochain a le droit d'être aidé, j'ai le devoir de lui rendre service, et ce devoir m'impose une contrainte et limite ma liberté. Rien de plus légitime, d'ailleurs ; car l'expérience montre que chaque individu laissé à ses propres forces ne réaliserait que misérablement son idéal ; ses besoins sont trop nombreux, trop variés, trop impérieux, trop absorbants pour qu'il puisse seul les satisfaire convenablement. Mais en associant leurs forces, en les exerçant chacun selon ses aptitudes, les hommes atteignent avec une moindre dépense d'énergie des résultats incomparablement meilleurs ; et ces résultats, fruits des services et des sacrifices mutuels, constituent une richesse que s'assimile chaque personne individuelle pour atteindre un degré plus parfait de développement. Songeons par exemple au degré d'instruction, de formation artistique et de délicatesse morale auquel peut parvenir même un ouvrier dans une société moderne vraiment prospère.

Nous arrivons ainsi à la notion de *Bien commun* qui est tout autre chose que la somme des biens individuels. Il est précisément ce degré de perfection nouveau que l'entr'aide sociale permet d'atteindre, bien qu'il soit au-dessus des forces de chacun pris à part. Toute société est fondée sur la poursuite d'un « bien commun », qu'elle soit le fruit d'une libre association ou qu'elle soit exigée par la nature. Mais pour l'obtenir, il faut évidemment que chacun des membres se plie à une discipline commune, qu'il renonce à certaines exigences égoïstes en faveur d'un meilleur résultat d'ensemble ; et pour indiquer à chacun ces sacrifices nécessaires, il faut un chef qui ait la claire vue du bien commun et de ses exigences. Pas de société sans autorité, et le droit naturel qui commande aux hommes de fonder une société, leur fait aussi un devoir d'obéir à l'autorité. En définitive pourtant, c'est la personne humaine qui profite de l'organisation sociale ; et même lorsque l'autorité demande à l'individu les plus grands sacrifices, celui de ses biens ou de sa vie même, — de la vie terrestre et corporelle, et non de cette vie de l'âme qui est immortelle, — ces sacrifices ne sont en réalité que le sommet de la vie person-

nelle ; et ces actes de dévouement héroïques apportent plus de richesse au patrimoine social, rendent incomparablement plus de gloire à Dieu et procurent un plus haut degré de bonheur éternel qu'une vie se prolongeant de longues années dans la médiocrité.

*
* *

A la base, la première société demandée par la nature est incontestablement la *famille* : sans elle, le développement de l'individu deviendrait, non pas seulement moins facile, mais impossible. Au sommet, pour atteindre le bien commun le plus élevé auquel aspire l'ensemble des hommes, la nature commande aux familles de se réunir en sociétés civiles et de former des États. Mais entre les deux, à côté de nombreuses associations réalisées en pleine liberté pour des buts particuliers, nous rencontrons les *associations professionnelles* dont l'existence répond aussi aux vœux de la nature. Qu'est-ce que la profession, en effet, sinon cette forme spéciale d'activité assignée aux individus par la loi de la division du travail, afin d'obtenir un meilleur rendement et de créer ainsi un *bien commun social ?* Et de même que les diverses professions par leur collaboration créent le bien commun suprême dont la société civile a la charge, de même les multiples familles ou individus qui collaborent à la même profession, doivent s'entr'aider pour obtenir le bien commun professionnel. Normalement, la loi naturelle ne commande aux individus de travailler au bien commun général que par l'intermédiaire du bien commun de leur profession ; et l'État, société suprême, ne peut atteindre pleinement son idéal que par l'existence et la prospérité de ces sociétés intermédiaires. Sans doute, certaines circonstances historiques peuvent les faire disparaître pour un temps : ainsi en fut-il après la Révolution française de 1789 qui supprima radicalement les anciennes corporations ; et si la vie sociale économique et politique en souffrit gravement, elle n'en mourut pas : c'est pourquoi les exigences de la loi naturelle doivent être ici déclarées moins pressantes. Mais la société sans organisation professionnelle est dans un état antinaturel qui n'est pas durable : bientôt, par la force des choses, l'application aux mêmes métiers crée

entre les hommes des rapports plus étroits, dévoile des besoins d'entr'aide et fait renaître spontanément les corporations sous d'autres formes moins heureuses : syndicats, mutualités, cartels, etc., jusqu'à ce que les citoyens, prenant conscience du vœu de la nature, se décident à organiser corporativement leur État. « De même, conclut Pie XI dans *Quadragesimo anno,* que ceux que rapprochent des relations de voisinage en viennent à constituer des cités, ainsi la *nature* incline les membres d'un même métier ou d'une même profession, quelle qu'elle soit, à créer des *groupements* corporatifs si bien que beaucoup considèrent ces groupements comme des organes, sinon essentiels, du moins *naturels* dans la société. »

Actuellement, le caractère naturel des associations professionnelles est de plus en plus reconnu ; mais il reste à en tirer les conséquences. La première, que met en relief M. Hollenberg, c'est que les corporations en s'organisant possèdent d'ellesmême une autorité qui a le droit, dérivé de la loi naturelle, d'imposer à tous les membres des réglementations obligatoires en conscience, pourvu qu'elles soient utiles au bien commun de la profession. L'État n'a pas à créer ces droits, pas plus qu'il ne crée les droits du père de famille ; son rôle est seulement de les reconnaître, de les protéger, de mettre à leur service sa puissance, afin qu'ils s'exercent efficacement pour le plus grand bien de la profession et finalement, pour le bien commun général.

Une autre question peut se poser ici : Jusqu'où s'étend l'autorité corporative ? On est d'accord pour lui soumettre la vie économique ; mais n'a-t-elle pas aussi une action dans le domaine *culturel* et même religieux ? Pour préciser la question, il conviendrait peut-être de définir la notion de *culture* avec sa voisine, celle de *civilisation.* A notre avis, le mieux est d'identifier ces deux termes, parce qu'il n'y a qu'une seule réalité à désigner. C'est aussi, semble-t-il, l'avis de M. Hollenberg qui définit la culture, en s'inspirant d'un auteur allemand : « La perfection relative de la nature humaine, considérée comme une acquisition sociale[1]. » En d'autres termes, c'est le

1. *Kultur ist die relative Vollendung der menschlichen Natur als gesellschaftlicher Besitzstand.* Définition de R. von Nostitz-Rieneck, S. J., dans son ouvrage *Das Problem der Kultur* (1888). Cf. l'ouvrage de Hollenberg, p. 68.

degré de développement que peut atteindre la nature humaine, comme nous l'avons expliqué plus haut, grâce à l'entr'aide sociale : c'est ce degré de perfection que chacun ne peut réaliser par ses propres forces, mais qu'il obtient en s'assimilant le « bien commun », fruit des efforts de tous. Ce degré de perfection, semble-t-il, est bien ce qu'on veut désigner par l'idée de « culture » ou de « civilisation » ; et pour être ce qu'il doit être, il exige un ensemble harmonieux de biens conformes à la nature humaine : non seulement les biens du corps, d'ordre industriel et économique, mais aussi ceux de l'esprit, d'ordre moral et religieux, scientifique, artistique et littéraire, et enfin d'ordre social et politique. Cet ensemble complexe est ce qui constitue une civilisation ou une culture. Tout au plus, parlera-t-on d'*ordre culturel* en un sens plus restreint, en l'opposant à l'ordre économique, pour désigner surtout les biens d'ordre supérieur : scientifique, artistique et littéraire, et aussi moral et religieux.

Or la corporation, poursuivant le bien commun d'une profession selon toutes les exigences de notre nature, n'a pas à se restreindre au seul domaine des biens corporels : seul le matérialisme de Karl Marx peut le prétendre en ramenant tout l'idéal de l'homme au progrès économique. La division du travail, qui aboutit aux diverses professions, n'a d'autre but que de créer le bien commun général pour procurer, avec plus de bonheur aux hommes, la plus grande gloire de Dieu. Sans doute la corporation doit laisser à l'État les activités d'ordre général tendant à ce but, comme l'organisation de l'instruction, de l'armée, de la police... Mais, chacune dans son domaine, elle peut et doit se préoccuper des besoins supérieurs de ses membres. Il lui revient, par exemple, de créer les écoles professionnelles de son ressort et d'organiser l'apprentissage des métiers ; de veiller sur le cachet artistique de la production ; d'organiser les loisirs des ouvriers et d'achever leur éducation culturelle ; de prévoir des voyages d'études non seulement touristiques, mais artistiques ; et aussi d'exiger la loyauté dans les transactions et dans les travaux et de former la conscience professionnelle de ses membres : et elle entre ainsi dans le domaine moral. Et pourquoi n'aurait-elle pas une action religieuse, semblable à celle des corporations du Moyen Age qui, à certains jours, rassemblaient leurs

membres autour de l'autel pour une messe en l'honneur de leur saint Patron ? La gloire de Dieu n'est-elle pas, même aux yeux de la pure raison, le seul but de toute civilisation et culture digne de l'homme ? Il y a pourtant ici, note M. Hollenberg, une difficulté. L'organisation professionnelle, par sa nature même, s'adresse à tous les membres sans exception d'une même profession : c'est la condition indispensable pour atteindre son but, le bien commun. Or ces membres n'appartiennent plus actuellement, comme au Moyen Age, à une même religion. — La difficulté peut se résoudre en partie par la collaboration des associations libres à base confessionnelle, comme les syndicats chrétiens, le Boerenbond, etc., que rien n'empêche de laisser subsister au sein des corporations. Et d'ailleurs nous voulons ici plutôt marquer une orientation idéale vers laquelle doivent tendre les associations à organiser, même si elles ne parviennent pas à la suivre jusqu'au bout.

II. — LA CORPORATION ET LA VIE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE

De l'avis général, les corporations exercent leur action dans le domaine *social* et *économique* ; mais on n'a pas toujours des idées bien nettes sur ce double domaine. Notons d'abord qu'en parlant d'ordre « social », on prend ce mot en un sens restreint ; on l'oppose, par exemple, à l'ordre familial ou politique, quoique la famille ou l'État soient aussi des sociétés ou communautés[1]. On dirait volontiers que l'ordre social désigne dans la société les activités matérielles : le travail, l'agriculture, l'industrie, le commerce, etc., car c'est là que se réalise par excellence la vie économique. Mais faut-il identifier le social et l'économique ? Par l'analyse des fondements de la société, M. Hollenberg montre que ces deux notions, en s'élargissant, finissent par coïncider.

C'est le désir de mieux satisfaire leurs besoins qui a poussé les hommes à s'associer. Mais ces besoins sont si nombreux

1. La langue flamande a deux termes mieux différenciés qu'en français : *Gemeenschap* désigne la société en général, la communauté ; « *Maatschappij* » désigne proprement l' « ordre social », la société où se déploie la vie économique ou une société particulière qui est plus large que la famille et moindre que l'État.

et si variés et les possibilités d'évolution de notre nature, qui les renouvellent et les multiplient sans cesse, sont si riches qu'on ne peut songer à les satisfaire entièrement : la perfection acquise reste toujours *relative*, accompagnée de déficiences et capable de progrès. On cherche donc seulement, grâce au meilleur rendement obtenu par l'association, à permettre aux divers membres de la société de *mieux* vivre que s'ils étaient seuls. C'est dans ce but que se fait la division du travail et la création des diverses professions et métiers dont l'organisation sociale constitue les corporations. Tout homme digne de ce nom qui veut collaborer à l'œuvre sociale, doit avoir sa profession ; et le professionnel, par définition, ne travaille pas uniquement pour soi-même, mais pour le service des autres, attendant d'eux en échange ce qui lui est nécessaire pour satisfaire ses besoins. Le boucher ne consomme pas toute sa viande, et le menuisier n'utilise pas tous les meubles qu'il fabrique ; mais en livrant aux autres le fruit de son travail, l'un et l'autre en reçoivent de quoi vivre. C'est cet ensemble de fonctions et de relations qu'on nomme la « vie sociale » ; et à juste titre, car là semble bien être l'activité fondamentale et essentielle qui complète la société élémentaire de la famille et prépare la grande société de l'État. — Mais pour en bien comprendre l'extension et ses rapports avec la vie économique, deux remarques s'imposent.

1. D'abord, l'homme n'a pas seulement des besoins matériels et corporels, quoique ceux-ci soient les plus nombreux et les plus apparents ; il a aussi des besoins spirituels d'ordre scientifique, artistique, moral et religieux ; et si, pour les satisfaire, la nécessité de l'entr'aide est moins pressante, celle-ci n'en est pas moins légitime : n'est-ce pas le cas des maîtres d'écoles pour distribuer l'instruction, des sociétés de comédiens ou des sportifs de profession pour donner des spectacles récréatifs et artistiques, et au sommet, de l'Action catholique pour défendre et propager la religion ? Et même, pour satisfaire aux besoins corporels, il ne faut pas toujours produire des richesses ou travailler des marchandises comme le laboureur, le houilleur et les autres travailleurs manuels ; il faut aussi rendre des services plus immatériels, comme dans la profession de médeci ou même celle d'hôtelier et de serviteur, ou dans les services de transports et les fonction-

naires de l'État. Ainsi, à côté des métiers manuels, il y a les professions dites libérales et plusieurs autres qu'on pourrait appeler « mixtes », où s'équilibrent plus ou moins le travail manuel et les services plus spirituels.

Or l'*ordre social* renferme toutes ces formes d'entr'aide ; et chacune peut s'organiser légitimement en corporation, y compris les fonctionnaires de l'État et les ministres d'un culte religieux[1], en tant qu'ils ont des intérêts temporels communs. On voit par là que l'ordre social embrasse toutes les manifestations de la vie civile et on comprend mieux qu'il ait un aspect culturel, comme nous l'avons dit.

2. D'autre part (et c'est la deuxième remarque), l'impossibilité de satisfaire pleinement tous les besoins de notre nature est l'origine de phénomènes sociaux qui permettent de mieux définir la vie économique. Prenons l'exemple d'un besoin fondamental, comme celui de la nourriture. L'eau, si indispensable soit-elle, parce qu'on la rencontre en abondance et que chacun se la procure sans difficulté, ne joue aucun rôle dans les rapports sociaux ; elle ne pose aucun problème et n'a pas encore de valeur économique. Il en serait autrement dans le désert. Les autres aliments, le pain, la viande, les fruits, etc., posent les problèmes fondamentaux de la production et de la distribution, parce qu'on ne les rencontre pas à volonté dès que le besoin s'en fait sentir. Ainsi donc, un objet rentre dans l'ordre économique *lorsqu'il est relativement rare en face de l'abondance du besoin.* Il faut alors s'organiser pour que chacun ait sa part. On en fait des réserves et on le met en vente en échange de services ou d'un juste prix. Ceux qui peuvent se le procurer en font un usage prudent et parcimonieux ; selon le sens courant du mot, ils en usent avec *économie*. Le terme néerlandais « huishouding » est également très expressif : C'est à la maison (huis, *οἶκος*), sous la direction du père de famille que s'organise la garde et l'usage des biens économiques, qu'il faut ainsi ménager à cause de leur rareté relative.

1. Cela est vrai du clergé catholique ; mais nous touchons ici au problème de l'Église, société parfaite d'ordre spirituel et surnaturel et de ses rapports avec les sociétés humaines. L'organisation corporative du clergé entraînerait le danger de le confondre avec des groupements similaires de fonctionnaires de l'État ; ce qui serait une grave erreur.

Mais ces phénomènes économiques ne se réalisent pas seulement à l'égard des marchandises, des aliments, du bétail, du sol et des autres biens matériels indispensables aux besoins de l'homme ; on les retrouve identiques, pour tous les services plus immatériels distribués par les professions libérales ou mixtes. Là aussi, les besoins sont grands et multiples, et les divers services offerts pour les combler, sont relativement rares et souvent insuffisants ; il faut donc, là aussi, en user avec *économie* et les phénomènes ordinaires de l'ordre économique, comme la grande loi de l'offre et de la demande, s'y réalisent.

Ainsi compris, le domaine de l'économie coïncide avec celui de la vie sociale et il ne semble pas exact, malgré l'opinion courante, de le restreindre aux seuls biens matériels et corporels. Définissons plutôt l'ordre économique : « L'ensemble des biens et des services destinés à satisfaire tous les besoins de la vie humaine, en tant que leur rareté relative en demande un usage prudent et organisé. » Ainsi apparaît en pleine lumière comment la corporation s'adapte à la vie économique : elle est précisément le moyen d'entr'aide mutuelle qui permet de satisfaire toujours mieux les besoins insatiables de l'humanité.

III. — LA CORPORATION ET LE PROBLÈME DES VALEURS ET DES PRIX

La vie sociale, champ d'action des corporations, est donc constituée par un ensemble de services que les hommes se rendent les uns aux autres, afin de mieux satisfaire leurs divers besoins. Chacun se spécialise en choisissant une profession : mais en échange des services qu'il rend ou des biens qu'il produit en surabondance, il attend des autres les biens et les services qui lui sont nécessaires : l'horloger, par exemple, qui fournit à tout le monde montres, pendules et autres moyens de connaître les heures, est en droit d'en retirer pour lui-même les moyens de se nourrir, se vêtir, se loger, etc. Et la justice qui règle les rapports des hommes entre eux, exige l'équivalence ou l'égalité de valeur entre les services rendus ou reçus. Ainsi sommes-nous directement conduits au problème fondamental en économie : celui de la *valeur*.

Pour éclairer cette notion, en poussant un peu l'analyse dans le sens indiqué par M. Hollenberg, je la rattacherai à l'idée philosophique de « bien utile ». Le bien est ce qui convient à un appétit, ce qui répond à un besoin, ce qui comble une tendance ou ce qui, en nous perfectionnant, nous procure le repos de la jouissance. Le bien est essentiellement relatif et nous n'en parlons que par rapport à l'homme dans sa vie consciente. A ce point de vue deux cas se présentent : le but et les moyens. Le but, c'est le bien avant tout d'ordre spirituel qui amènera notre personnalité à son plein achèvement ; et il consiste essentiellement, selon la foi et selon la raison, dans la plus grande gloire de Dieu. Concrètement, il n'est rien d'autre que ce degré de perfection exprimé par l'idée de culture ou civilisation : cet ensemble harmonieux de biens qui doit peu à peu amener toutes nos ressources vitales à chanter la gloire de Dieu autant qu'il est possible ici-bas, en attendant l'achèvement définitif promis par la foi catholique dans l'autre monde par la vision béatifique et la vie éternelle. C'est l'idéal, voulu pour lui-même, dont l'influence partout présente est le ressort qui meut toutes nos recherches et démarches individuelles et sociales ; et le bien considéré à ce point de vue, est appelé « bien honnête ». Puis il y a les moyens : la masse innombrable et variée des biens et des activités qui nous rapprochent progressivement du but : ce sont les « biens utiles[1] » dont l'entr'aide économique tend à nous pourvoir en suffisance.

Or, à proprement parler, tout bien a une *valeur*, car la valeur est précisément « la perfection du bien en tant qu'il répond à un appétit ou comble un de nos besoins ». Cette définition très générale permet de comprendre les multiples formes de valeurs, depuis les hautes valeurs spirituelles, celles qui constituent la vraie civilisation et appartiennent au bien honnête, au but suprême de la vie, jusqu'aux variétés des valeurs

1. Il y a aussi le *bien délectable* ou *plaisir* qui est « le repos de l'appétit dans le bien possédé ». Mais nous pouvons le laisser de côté ; car, au sens spirituel de « jouissance du bien suprême », il n'est qu'un aspect de ce dernier ; et au sens moral de « plaisir attaché à la sensibilité », il ne mérite d'être accepté par l'homme que comme un moyen de tendre à sa fin, c'est-à-dire en devenant un bien utile : les loisirs eux-mêmes, pour être dignes de l'homme, doivent être *utiles* à la civilisation.

appartenant à tous les objets de quelque utilité. Cependant, pour obtenir une valeur économique, deux précisions sont nécessaires.

D'abord, un objet peut revêtir une valeur, soit *personnelle*, soit *sociale*, suivant que son utilité vient de raisons tout individuelles ou de propriétés objectives semblables pour beaucoup. Ainsi un meuble très ordinaire peut avoir beaucoup de valeur personnelle pour une veuve qui y attache le souvenir de son mari ; mais il n'aura que peu de valeur sociale.

A un autre point de vue, un objet a une valeur *d'usagc* ou *d'échange*, suivant qu'on le destine à un emploi immédiat, ou qu'on en fait un moyen d'obtenir d'autres hommes des biens ou services utiles. Ainsi l'eau potable a une grande valeur d'usage, mais elle peut n'avoir aucune valeur d'échange. Il est clair que pour être économique, une valeur doit être à la fois valeur d'*échange* et *sociale* ; car ni la valeur strictement personnelle, ni la valeur d'usage immédiat ne joue aucun rôle dans l'entr'aide mutuelle par laquelle les hommes veulent faire profiter les autres des biens de leur profession en profitant eux-mêmes de leur aide.

Cependant, pour réaliser cette entr'aide, on ne s'est pas contenté d'échanger des services ou des biens d'égale valeur : cette économie à base de troc ne dépasserait guère le degré de civilisation des primitifs. Il a fallu inventer un intermédiaire pour faciliter et rendre pratiques les échanges. On a donc choisi un objet, d'ordinaire un métal précieux, comme l'or, facilement divisible et de valeur relativement stable et l'on est convenu de transformer en lui tous les autres biens. De la sorte, en distribuant les services ou les marchandises de sa profession, on pouvait se procurer un moyen pratique de retrouver d'autres services ou marchandises de valeur équivalente. Ce moyen, c'est la *monnaie*, et l'on appelle *prix* la valeur d'un objet exprimée en monnaie. On voit ainsi que la question des prix est l'une des plus importantes de la vie économique.

Cette question se présente sous deux aspects : l'un moral, l'autre économique. Au point de vue *moral*, le prix doit toujours être juste, c'est-à-dire représenter la valeur exacte de la marchandise ou du service qu'il paie, selon l'estimation commune. C'est une exigence absolue du droit naturel, parce

que les conventions économiques se passent entre hommes libres et responsables et font partie intégrante de la morale. Certains peuvent arriver, par des pratiques comme celles du monopole, à fausser les prix pour leur plus grand profit ; mais ce sont là purs abus qu'aucune organisation professionnelle ne peut tolérer.

Au point de vue économique, le prix juste est variable selon les divers facteurs qui constituent la valeur dont il est l'expression. Ces facteurs sont multiples : Pour une marchandise, il y a la nature même de l'objet, ses propriétés et qualités qui la rendent utile ; il y a les circonstances, facilité d'extraction, de fabrication, proximité des personnes qui doivent en user, possibilité de transport, etc. ; il y a aussi le travail incorporé aux objets manufacturés ou extraits du sol, mais celui-ci, quoi qu'en disent les socialistes, ne constitue pas *seul* la valeur ; la définition même du phénomène économique telle que nous l'avons établie plus haut montre qu'un des facteurs les plus influents sur la hausse ou la baisse des prix est la rareté ou l'abondance des biens en face des besoins à satisfaire. Et ce que l'on dit des marchandises vaut de même pour les services rendus par les professions libérales.

Cependant, la stabilité au moins relative du juste prix est grandement souhaitable pour permettre une vie économique normale, en garantissant la possibilité de retrouver un bien ou un service d'égale valeur avec le prix reçu pour le service rendu. Mais le moyen de l'obtenir n'est pas de décréter d'autorité, comme l'État l'a parfois essayé, le prix obligatoire des biens ; car l'influence des facteurs sur la variété des valeurs et des prix a le caractère de loi naturelle irrésistible. Le vrai moyen est d'agir sur ces facteurs ; et c'est ici qu'intervient la Corporation. En organisant les métiers et les professions, elle est capable de prévoir les causes de variation, de les prévenir parfois, d'y remédier souvent ou de pallier leurs effets trop pénibles. Si, par exemple, le froment devient plus rare en un pays, son prix hausse inévitablement ; mais la corporation de l'agriculture peut en intensifier la production pour mieux l'équilibrer aux besoins. Ainsi une action régulatrice de l'organisation professionnelle peut seule obtenir une stabilité effective des prix.

IV. — LA CORPORATION ET LE PROBLÈME DE LA MONNAIE

Un des moyens souvent employés ces dernières années par les États pour remédier à leur situation financière et économique déplorable, était d'agir sur la monnaie en la dépréciant. Pour juger ces pratiques et chercher le remède, M. Hollenberg présente ici des remarques très suggestives. Après avoir analysé le double rôle de la monnaie, il montre qu'il est possible et même souhaitable de la détacher de l'étalon-or et que le système corporatif peut assurer le succès de l'opération.

La monnaie, ce moyen pratique d'intensifier les relations économiques, joue en fait un double rôle : celui d'unité de mesure pour les valeurs, celui de moyen d'échange pour les transactions. Si, par exemple, un fabricant d'automobiles veut avec ses machines se procurer le pain, le beurre, les souliers, les vêtements et tous les menus objets qui lui sont nécessaires, il ne peut établir une équivalence entre des choses aussi disparates, que par comparaison à un même objet choisi comme unité de valeur. N'importe quel objet peut servir dans ce but, pourvu qu'il ait la stabilité requise par son rôle de mesure et il ne doit même pas être possédé réellement : il n'est qu'un point de comparaison. — Mais il est bien plus pratique d'entrer en possession de l'intermédiaire choisi comme unité de mesure, afin de le mettre en réserve et d'en user ensuite selon les besoins. Pour cela, il est souhaitable que, tout en se conservant longtemps, il ait beaucoup de valeur sous peu de volume et qu'il soit aisément divisible en parcelles égales. C'est pourquoi on a choisi un métal précieux, l'or ou l'argent, qui réalise bien ces conditions[1] et on en a fait, non seulement une mesure des valeurs, mais aussi un moyen pratique d'échange. Le marchand d'automobiles, recevant 50.000 fr., pour une de ses machines, pourra ensuite très aisément, en divisant cette somme, se procurer les menus objets qu'il désire.

---

1. « Les métaux précieux et surtout l'or sont divisibles en petite quantités sans perdre de valeur; il n'en existe que d'une seule qualité; ils ont une grande valeur sous un petit volume ; ils sont durables ; ils reçoivent facilement une frappe, en sorte que l'autorité peut en garantir le poids et le titre. La contre-façon est difficile. Ils sont en raison de leurs qualités universellement désirés et ils possèdent une valeur constante » (HOLLENBERG, *op. cit.*, p. 102-103).

Ces deux rôles de la monnaie sont bien distincts et parfois même s'exercent séparément. Ainsi un voyageur français débarqué à Londres, désireux d'acheter un costume, en appréciera la valeur en sa monnaie nationale et la paiera en monnaie anglaise : le franc sera l'unité de mesure et la livre sterling, le moyen d'échange. De même encore beaucoup de transactions commerciales étaient libellées en franc-or (mesure de valeur) et payées en monnaie courante (moyen d'échange). Il est normal pourtant qu'ils se rejoignent, car la plus grande commodité des transactions portera toujours à choisir comme unité de mesure le moyen d'échange adopté en fait.

Ce qui découle d'abord de cette analyse, c'est l'injustice foncière de toute manipulation de la monnaie : l'essence même d'une unité de mesure est de rester stable. Quand un homme a converti son travail ou son bien en une certaine quantité de moyens d'échange, il a le droit strict de retrouver par ce moyen un service ou un bien de valeur équivalente. Il y a sans doute des causes qui font légitimement varier la valeur des biens échangés ; mais il est toujours illégitime et immoral que le moyen d'échange perde sa valeur sans que la valeur des objets qu'il représente ait aucunement varié. En fait, quand un gouvernement déprécie la monnaie, c'est que ses dépenses dépassent beaucoup ses recettes et qu'il ne peut ou ne veut pas mettre son train de vie au niveau de ses ressources ; il diminue ses dettes au dépens du bien commun. La dépréciation peut être un moindre mal, mais c'est toujours un mal.

D'autre part, surtout dans les pays pauvres en or, comme l'Allemagne et l'Italie, mais riches en d'autres ressources, surtout en hommes et en travail, on a posé la question des rapports entre la monnaie et le métal précieux : l'en détacher serait un moyen radical de rendre l'économie nationale indépendante des possesseurs d'or et l'existence de monnaie fiduciaire non toujours garantie par une couverture-or en suggérait la possibilité.

En effet, si l'on se rappelle l'analyse précédente du rôle de la monnaie, spécialement comme moyen d'échange[1], la

1. Comme mesure de valeur, nous l'avons dit, la monnaie n'exige pas l'existence du moyen de comparaison choisi : à ce point de vue déjà, la couverture-or n'est nullement nécessaire.

réponse théorique est claire. Si l'or est un moyen excellent d'échange, il n'est pas le seul. On peut en imaginer d'autres qui répondraient aux conditions requises pour ce rôle. Si, par exemple, des mesures appropriées garantissaient que les billets de banque seraient toujours interchangeables *selon leur valeur nominale* avec n'importe quels services ou marchandises sans jamais rien perdre de leur valeur d'échange, les lingots d'or pour les garantir deviendraient inutiles. Sans eux ils rendraient exactement les mêmes services ; car aussi bien et même mieux que l'or, ils ont les qualités d'un bon moyen d'échange : durée, facilité de transport, divisibilité en parties égales, etc. Or il est certainement possible de réaliser ce « cours forcé » à l'intérieur d'un pays par des mesures gouvernementales. Les relations internationales seraient alors réglées par des conventions de « clearing » qui permettent d'équilibrer entre elles les diverses économies nationales. On peut même créer une monnaie internationale purement fiduciaire, pourvu que chacun des pays où elle vaut en garantisse chez lui la pleine valeur d'échange.

L'Allemagne avait créé avant la guerre une monnaie de ce genre qui, malgré toutes les prédictions pessimistes, jouait très suffisamment son rôle de moyen d'échange à l'intérieur du IIIe Reich. Il est intéressant de voir les principales mesures qui assuraient ce succès.

Une cause fréquente d'insécurité pour une monnaie fiduciaire est l'influence des forces internationales. Quand le commerce était libre en Allemagne, l'offre de nombreuses créances à payer en Reich-Mark à l'étranger devait être compensée par une demande d'achat correspondante ; ou bien il fallait envoyer de l'or pour garantir la devise. Sinon les cours baissaient et inévitablement les prix à l'intérieur même du pays s'en ressentaient ; le Reich-Mark perdait de sa valeur comme moyen d'échange. Pour le soustraire à ces causes de faiblesse, l'État réglementa strictement les rapports avec l'étranger : l'importation fut totalement harmonisée à l'exportation. Toutes les devises étrangères durent être remises à l'État. Tout commerce d'importation fut soumis à une permission préalable et dans ce cas seulement l'acheteur allemand recevait, en échange de Reich-Mark, la quantité nécessaire de devises étrangères calculée d'après le système habituel des

cours. Grâce à ces mesures radicales, les défiances ou les manœuvres des pays étrangers perdaient toute influence sur la monnaie nationale.

D'autre part, pour assurer la stabilité du Mark-papier à l'intérieur du pays, l'État décréta d'abord l'obligation de recevoir tous les billets de banque *selon leur valeur nominale* pour le payement des créances et des dettes. Puis il défendit toute hausse des prix ou des salaires sans sa permission ; et celle-ci n'était accordée que si elle se justifiait par des causes économiques normales, comme la rareté plus grande de la marchandise. De la sorte, le détenteur de Mark-papier était assuré de retrouver des biens et des services de valeur égale à ceux qu'il avait livrés pour gagner cet argent. Toute variation de valeur du côté de la monnaie sans variation dans la valeur des choses était exclue et le Mark, sans avoir à se baser sur l'or, réalisait pleinement les conditions théoriques d'un bon moyen d'échange. Restait à prévenir une cause fréquente de perturbation : la facilité de mettre en circulation cette monnaie fiduciaire sans couverture-or pouvait amener le phénomène bien connu de l'*inflation*. En face de la masse extraordinaire de monnaie-papier, le public perd confiance, malgré toutes les lois, et ne l'accepte plus comme moyen de transaction. Il faut donc que la quantité de monnaie en circulation corresponde sensiblement aux besoins ordinaires du peuple sans jamais trop les dépasser. Pour assurer ce résultat, l'État résorbait l'excédent de monnaie, soit par des augmentations d'impôts, soit par des emprunts massifs demandés aux citoyens. En même temps, une série de mesures rendaient pratiquement impossible l'ouverture de crédit par des banques ou par des particuliers et la mise en circulation de trop de monnaie par le public : les industries fournissant aux besoins intérieurs étaient strictement limitées, l'État réservant la plupart des produits pour ses exportations ; par suite, les marchandises mises en vente étaient en grand nombre rationnées. La tendance excessive aux achats à crédit et la mise en circulation exagérée de monnaie étaient ainsi enrayées. D'ailleurs la défense de hausser les prix permettait à chacun de se procurer le nécessaire avec l'argent disponible ; et si les détenteurs ne voulaient pas vendre au prix indiqué, ils étaient obligés de livrer à l'État.

Pourvu qu'en veillant ainsi à éloigner toute cause d'inflation dans le public, le gouvernement n'y recoure jamais lui-même, il semble possible d'obtenir les conditions requises pour une saine monnaie sans la baser sur l'or. On ne dira pas, comme quelques-uns l'ont prétendu, que l'État crée la monnaie. Ce qui crée la monnaie, c'est-à-dire un moyen d'échange pris en même temps comme mesure de valeur économique, c'est proprement le consentement général, le fait que tous acceptent d'un commun accord un objet quelconque, de l'or ou du papier, peu importe, comme intermédiaire conventionnel dans les transactions ; et surtout, c'est la *confiance* de tous créant la conviction universelle que ce moyen choisi équivaut réellement à la valeur de ce qu'il remplace et qu'en l'acceptant en échange de services ou de marchandises, on reste assuré de retrouver par lui, après un temps indéterminé, des services ou des marchandises de valeur égale. L'État crée seulement par ses mesures les circonstances indispensables pour que cette confiance soit accordée à une monnaie-papier. Et non seulement la théorie, mais aussi l'expérience semble bien montrer la possibilité d'une telle solution.

Même sur le plan international, l'Allemagne avait réussi à maintenir sa position économique avec une monnaie détachée de l'or. Car l'équilibre strict établi entre les importations et les exportations, avait pour effet à la fois de diminuer les échanges de devises entre pays, ce qui empêchait les financiers d'entreprendre des opérations importantes contre le Reich-Mark ; et aussi d'inspirer confiance, même à l'étranger, dans la stabilité intérieure du Reich-Mark, ce qui, en supprimant l'espoir des profits dus à la spéculation, coupait celle-ci par la base. Si les accords de clearing entre les divers pays établissaient cet état d'esprit universel, on pourrait obtenir les conditions pour créer une monnaie internationale saine, acceptée par tous avec confiance, quoique détachée de l'or.

M. Hollenberg relève les grands avantages d'une telle monnaie. Elle dispenserait des soucis et des frais exigés par la possession, la garde et le transport de l'or ; elle pourrait même acquérir un degré plus grand de stabilité en excluant les variations dues au changement de valeur de l'or lui-même pris comme marchandise, et ces variations causées, par exemple, par les nouvelles quantités extraites chaque année, peuvent

être assez grandes ; surtout une telle monnaie qui pourrait prendre la forme non seulement de papier, mais de simple communication téléphonique, télégraphique ou radiophonique, acquerrait une facilité extraordinaire de circulation et d'adaptation parfaite à toutes les transactions qui en ferait la monnaie idéale.

Pour le moment cependant, une grave objection demeure. Une telle monnaie exige des citoyens de grands sacrifices, un contrôle sévère de l'État, souvent le rationnement de certains produits. Le peuple allemand, enclin par nature à la discipline, a accepté sans trop de difficulté ces exigences ; mais pourrait-on les obtenir, par exemple, du peuple français ou belge ?

La solution viendra ici encore du régime corporatif. Celui-ci en effet est le moyen le plus efficace pour créer les conditions les plus nécessaires à une bonne monnaie non basée sur l'or. Il établira dans l'État comme dans la famille une saine économie, ce qui est l'atmosphère indispensable à l'existence d'une saine monnaie. Son souci du bien commun en fait l'ennemi de toutes les pratiques louches : spéculation, hausse des prix, jeu de bourse, etc., employées en vue de profiter d'une dépréciation prévue ou provoquée. Il est capable de régler dans un pays les diverses transactions économiques, sans mettre en circulation une quantité de monnaie supérieure aux besoins réels de ces transactions ; la corporation des banques en particulier pourrait très efficacement coopérer avec l'État pour obtenir ce résultat si essentiel pour exclure toute inflation et garder à la monnaie toute sa valeur d'échange.

Or ces réglementations corporatives sont sans doute une contrainte ; mais parce qu'elles émanent des sujets eux-mêmes qui doivent les subir et qu'elles apparaissent clairement requises par le bien commun, elles seront plus aisément acceptées. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire, pour obtenir le but désiré, qu'elles restreignent la liberté avec autant de rigueur qu'en Allemagne. Les circonstances en d'autres pays peuvent se montrer plus favorables. Les ressources économiques de la France, par exemple, permettraient d'obtenir un résultat équivalent avec bien moins de sacrifices. Et surtout, nous allons le montrer, le régime corporatif bien compris n'est nullement opposé à l'épanouissement d'une saine liberté économique.

V. — LA CORPORATION ET LA LIBRE CONCURRENCE

Parce que la corporation est une réaction contre le libéralisme, on est spontanément porté à la considérer comme la suppression totale des libertés économiques ; et certaines réalisations dans les circonstances anormales de la guerre favorisent cette conviction. Tout au contraire, comme le montre M. Hollenberg, la corporation bien comprise ne sera pas une réaction excessive : elle corrigera sans doute les abus du libéralisme et du capitalisme ; mais par le fait, elle garantira l'exercice de la vraie liberté économique.

Trois principes sont à la base de toute bonne économie : la liberté, la propriété privée et la concurrence. La liberté d'abord ; car les échanges de la vie sociale ont lieu entre personnes humaines ; ils sont donc de droit réglés par la loi et l'obligation morale toujours respectueuses de la liberté, tout en prescrivant aux hommes les moyens nécessaires pour atteindre leur fin qui est, nous l'avons dit, la plus grande gloire de Dieu réalisée dans le véritable bien commun, l'idéal de culture et de civilisation, but dernier de toute société.

Or, pour développer librement sa propre personnalité, soit individuellement, soit plus encore dans le cadre naturel de la famille, l'homme a besoin de la propriété privée. M. Hollenberg en montre la légitimité et le rôle par les arguments habituels déjà résumés par Léon XIII dans son Encyclique *Rerum Novarum*. Et si les socialistes prétendent que l'État peut avantageusement remplacer les individus et la famille en s'arrogeant seul le droit de propriété, il leur oppose ce qu'il appelle le *Principe de subsidiarité* : Étant établi que l'État selon le vœu de la nature est formé d'une hiérarchie de sociétés particulières superposées, une société plus haute ne doit jamais entreprendre ce qu'une société inférieure est capable, selon sa compétence propre, de mieux réaliser : son rôle est uniquement d'appoint, de complément (de subsidiarité). De même, une société ne doit jamais se réserver l'entreprise que l'individu est à même de mieux réaliser par sa compétence personnelle et sa libre initiative. C'est là d'ailleurs la simple expression de la loi naturelle et de l'ordre providentiel inscrit dans la définition même de toute société. Celle-ci est une

entr'aide pour atteindre mieux le but de la vie humaine ; mais la conquête de ce but est le devoir propre de la personne humaine.

C'est pourquoi encore la vie économique a pour troisième base la *libre concurrence*. Après en avoir analysé la nature et le rôle, nous pourrons conclure que le régime corporatif, loin d'en être la mort, comme on le pense trop souvent, en est au contraire la meilleure garantie.

La division du travail, en imposant à chacun sa profession, lui demande de se spécialiser dans la production d'un bien ou l'offre d'un service utile à la satisfaction des besoins multiples de l'humanité. Cependant il est possible que plusieurs à la fois cherchent à satisfaire le même besoin en produisant les mêmes moyens ou des moyens équivalents : il y aura, par exemple, plusieurs fabricants de chaussures, plusieurs tailleurs, etc. : d'où compétition, *concurrence*. La concurrence est donc l'effort pour dépasser les autres dans la production des moyens pour satisfaire un même besoin. Elle suppose que chacun est libre, au moins dans une certaine mesure, et de choisir sa profession, et de fixer le lieu de son travail, et de déterminer le prix des services ou des marchandises qu'il offre. Or, pour dépasser les autres avec succès, il faut qu'on offre un produit de même valeur à un moindre prix, ou un meilleur service, une marchandise plus utile au même prix. Rien n'est donc plus efficace pour mettre en relief les qualités de chacun, pour développer la personnalité et en même temps pour enrichir le patrimoine commun au plus grand profit de tous. Le progrès culturel lui-même en est favorisé par la mise en valeur des compétences et le succès des meilleures formes de produits.

Mais la concurrence ne doit pas dégénérer en lutte pour des profits égoïstes aux dépens des intérêts du public, par exemple, en obtenant un prix de revient moindre grâce à des salaires inférieurs au minimum vital ; — ou en intensifiant la circulation d'objets inutiles ou de qualité inférieure, grâce à une réclame exagérée. Et d'autre part, le fonctionnement normal de la concurrence doit être défendu contre les monopoles et les cartels qui absorbent tout le marché à leur profit et règlent désormais les prix sans tenir compte des besoins du public ou du bien commun.

Précisément, nulle institution mieux que la corporation ne peut garantir sous ce double aspect la libre concurrence. Elle restreindra sans doute le champ d'action des initiatives privées ; mais parce qu'elle cherche uniquement le bien commun de l'ensemble, elle veillera à ne supprimer que l'abus de la liberté ; et en tant que l'initiative au sein de la profession, et par conséquent la concurrence est un facteur de progrès, elle les favorisera : en édictant, par exemple, des règlements de protection pour les bonnes marques de fabrique ; mais en exigeant la loyauté dans le travail et en punissant les contrefaçons et les fraudes.

Ce serait donc une erreur d'imaginer l'action corporative comme réglant le travail et la production jusqu'au moindre détail : ses procédés sont beaucoup plus souples. Elle embrasse, il est vrai, obligatoirement tous les membres d'une profession et elle leur impose à tous une discipline, une limite à leur indépendance. Mais parce qu'elle ne cherche que le bien commun de la profession dans le cadre du bien commun général de la société civile, elle laisse un champ suffisamment large aux initiatives privées et elle est compatible avec d'autres associations libres, même d'ordre économique, comme les syndicats ou les coopératives. Car en cherchant la meilleure vie sociale, elle ne peut oublier que l'économie humaine est à base de liberté, de propriété privée et de libre concurrence[1].

VI. — LA CORPORATION ET L'ÉTAT

Le mouvement de restauration des corporations semble devoir aboutir à une transformation de l'État lui-même ; et les essais tentés en divers pays comme en Italie et en Portugal en sont les modèles. La position de M. Hollenberg est ici très réservée : il y a, selon lui, entre État et corporation des rapports de subordination et de coopération, mais non pas identification ni absorption.

1. Signalons simplement le chapitre que M. Hollenberg consacre au problème de la *distribution* des revenus. Il montre que toutes les formes de profits, communément admises, non seulement le travail, mais aussi le ngai de l'entrepreneur, l'intérêt du capital, la rente foncière et le loyer sont pleinement justifiées par le principe : « Chacun a droit en justice à recevoir de la société une compensation pour le service qu'il lui rend » ; car à chacune des formes de profit correspond un réel service rendu à la vie sociale.

Rappelons-nous en effet la nature et le but de ces deux associations. La corporation poursuit le bien commun d'une profession et se meut ainsi sur un terrain relativement restreint. Elle cherche sans doute le progrès total de ses membres sans exclure l'aspect culturel ou religieux, mais elle travaille avant tout dans l'ordre social et économique. L'État au contraire a pour but le bien commun général, le degré suprême de perfection que l'homme peut atteindre dans l'ordre naturel et temporel ; c'est pourquoi il est souverain. Mais il ne se réserve exclusivement que les activités d'ordre général relatives au bien de l'ensemble et inaccessibles aux efforts des individus ou des sociétés plus particulières, telles que l'institution de la police, de la justice, de la défense nationale, etc. Ainsi l'exige le *principe de subsidiarité.* Il laissera donc aux corporations le soin d'organiser la vie économique, chacune en sa profession ; son unique rôle est de les reconnaître, les protéger et les suppléer seulement en cas de déficience. D'ailleurs, il remplira bien mieux sa fonction propre s'il se décharge de toutes activités économiques qui dépassent visiblement sa compétence et ses ressources ; et sa tâche mieux accomplie lui vaudra un regain d'autorité.

Mais à l'égard des corporations, l'État reste l'arbitre et le souverain. Il a un droit de surveillance sur les règlements intérieurs obligatoires en chaque profession : il veille à ce qu'ils soient conformes au bien général. Il doit spécialement harmoniser entre elles les diverses corporations, déterminer leur champ d'action, régler les conflits de frontière et les compétitions d'intérêts. On pourrait, il est vrai, concevoir un organisme professionnel, émanant des diverses corporations et chargé de régler ces sortes de questions ; de même qu'il faut prévoir à l'intérieur de chaque profession des organes juridiques chargés de faire respecter les règlements portés et d'en réprimer les infractions. Mais les questions qui regardent l'ensemble des professions, sont si intimement unies au bien général que l'État fera mieux de se les réserver. On évitera ainsi le danger de voir de trop puissantes institutions économiques entraver les décisions du gouvernement ; car en toute société bien organisée le souverain doit être unique.

D'autre part, les associations professionnelles seront pour l'État de précieux auxiliaires pour procurer le bien commun

dans le domaine social et même culturel. Cette collaboration sera spécialement féconde en démocratie — et selon M. Hollenberg, la démocratie, sans s'identifier avec le régime parlementaire d'avant guerre, reste en principe la meilleure forme de gouvernement parce qu'en associant le peuple à la confection des lois, elle en assure mieux la justice et l'observation.

Dans cette supposition d'un État démocratique ne conviendrait-il pas de remplacer les parlements devenus si impopulaires par une chambre corporative ? Beaucoup le pensent. Mais étant donné que l'État et la corporation poursuivent des buts bien distincts, il faut écarter résolument cette solution. Le bien commun des professions n'est qu'un aspect partiel du bien général d'un pays. Si l'on admet des représentants du peuple pour veiller à ce bien général, ils doivent émaner par élection de l'ensemble des citoyens, sans négliger évidemment les intérêts professionnels, mais en tenant compte aussi des autres, comme ceux de la religion, de la famille, des associations libres et même des individus. Tout au plus pourrait-on proposer de réserver à une chambre corporative la confection des lois en matière économique. Mais cette collaboration même n'est pas souhaitable ; car il est préférable que l'assemblée chargée de veiller au bien commun général, soit seule compétente pour toutes les décisions qui touchent à ce bien commun ; et l'aspect économique en fait incontestablement partie. Il y a toujours avantage à ne pas scinder l'exercice de la souveraineté.

Mais l'existence d'une forte organisation professionnelle peut inciter à simplifier le régime parlementaire et à se contenter, par exemple, d'une seule chambre de députés, et peu nombreuse. Une seconde chambre corporative pourrait alors très utilement collaborer comme *organe consultatif* pour préparer toutes les décisions concernant la vie sociale et économique.

Constatons enfin que, surtout dans notre Europe surpeuplée et morcelée en de multiples États qui ne peuvent se suffire à eux-mêmes, la solution du problème économique par les corporations ne pourra être pleinement obtenue sur le plan national. Une collaboration internationale s'avère indispensable et inévitable, vu les progrès modernes de l'industrie et des échanges normaux entre les hommes. M. Hollenberg pose hardiment la question et, dans la sérénité des principes, il

n'y voit que deux solutions possibles. Ou chacun des États actuels renoncera à sa souveraineté pour se soumettre en certains points aux décisions reconnues obligatoires d'un organisme politique supérieur : et ce serait la création des États-Unis européens. Ou les États tiendront jalousement à leur souveraineté ; et même en ce cas ils se trouveront obligés par les exigences de la vie économique actuelle à accepter de profondes interventions des forces internationales qui feront passer bon gré mal gré à une institution supérieure quelques-uns de leurs droits souverains ; il devra en être ainsi, par exemple, pour régler les relations économiques internationales, importations et exportations ; ou pour développer certaines industries où déjà les cartels internationaux ont ouvert la voie, mais trop unilatéralement, du seul côté des patrons. Et même, pour organiser une paix durable si nécessaire au bon fonctionnement des relations économiques, le seul moyen efficace semble bien être de se soumettre à une règlementation militaire internationale.

Ces deux solutions paraîtront sans doute suspectes à plusieurs, et il est bien difficile à quiconque de prévoir l'organisation future de l'Europe dans le domaine politique. Quoi qu'il en soit de ce point, tel est bien, à propos de richesses naturelles, le chemin inévitable où devront s'engager, selon M. Hollenberg, les États européens, si, obéissant aux nécessités économiques et soucieux de procurer vraiment le bien commun, ils veulent, après avoir garanti chez eux une vie sociale saine par l'institution du régime corporatif, retrouver enfin la prospérité par la collaboration indispensable entre peuples. Ce plan d'action n'est que le plan même de la Providence, inscrit dans la nature des choses et dans la nature de l'homme et des nations. Mais les hommes doivent le réaliser librement. S'ils s'y décident avec courage et persévérance, ils collaborent avec la Providence et, comme dit l'Évangile, en cherchant d'abord le Royaume de Dieu, tout le reste, y compris la prospérité économique, leur sera donné par surcroît. S'ils s'y refusent, cédant à leur égoïsme, préférant leurs intérêts immédiats et individuels au bien commun de la société, ou reculant lâchement devant les difficultés du devoir, ils mettent dans leur

société des germes de corruption qui aboutissent inévitablement aux pires catastrophes.

Puisse la terrible leçon que nous donne actuellement la Providence, ouvrir les yeux aux conducteurs des peuples et leur donner le courage de remplir désormais ce programme d'ordre et de paix !

F.-J. Thonnard,
des Augustins de l'Assomption.

— CHRONIQUES —

L'ENCYCLIQUE « DIVINO AFFLANTE SPIRITU »

du 30 Septembre 1943

sur la façon de promouvoir les études bibliques

Quarante ans après l'encyclique « *Rerum Novarum* », le Pape Pie XI publiait l'encyclique « *Quadragesimo anno* », afin de compléter l'enseignement de Léon XIII et de l'adapter aux nécessités nouvelles issues de l'évolution des institutions sociales et des doctrines, et du profond changement des situations. Un pareil besoin de complément et d'adaptation à des problèmes d'aujourd'hui s'est fait sentir en matière d'études bibliques, cinquante ans après la parution de l'encyclique « *Providentissimus Deus* » de Léon XIII (18 novembre 1893). La nouvelle encyclique de S. S. Pie XII, qui répond à ce but, est datée de la fête de saint Jérôme (30 septembre 1943).

*
* *

Section historique.

Une première partie situe le présent document par rapport aux interventions antérieures de l'Église en matière scripturaire. Le Pape montre la continuité des efforts du Saint-Siège. Il rappelle l'impulsion décisive qui fut donnée par Léon XIII, et continuée par ses successeurs, aux études bibliques ; il souligne le zèle de ces Pontifes pour répandre la fructueuse connaissance et la lecture de la Bible, spécialement du Nouveau Testament, jusque dans les rangs du peuple fidèle. Cette étude rétrospective, conduite en quelques pages, n'offre pas seulement l'intérêt d'un tableau historique suggestif et précis, mais elle marque un désir très net d'affirmer la continuité de l'action du Saint-Siège et de son enseignement dans un domaine religieux qui soulève des problèmes épineux. Le Pape insiste beaucoup sur l'inerrance biblique, doctrine qui fut si clairement et si fortement enseignée par Léon XIII, et il inculque à tous l'obligation de maintenir religieusement cette vérité.

Dans cette même section, S. S. Pie XII souligne le fait que parallèlement à l'action des Souverains Pontifes, et soutenue par elle, s'est développée dans l'Église une activité de très bon aloi en faveur de la Bible, de sa connaissance plus approfondie et de sa diffusion.

Des spécialistes ont été formés, des publications savantes et des écrits de vulgarisation ont vu le jour, ainsi que des versions en langues modernes et des ouvrages aptes à nourrir de la Bible la piété des fidèles. On a fondé des bibliothèques, tenu des congrès et des assemblées. Et le Pape se félicite de cette sainte émulation.

*
* *

Section doctrinale.

Aussi bien, le but de la présente encyclique est-il d'encourager ceux qui étudient les questions bibliques, non seulement en leur souhaitant la persévérance dans leurs efforts, mais en dirigeant leur activité vers les tâches qu'il faut entreprendre, en leur indiquant dans quel esprit ils doivent travailler, et en les stimulant par le rappel de la grandeur de leur mission.

Entre les deux encycliques, en cinquante ans, beaucoup de progrès ont été rendus possibles par l'apport des fouilles mieux conduites, et par les inscriptions et les documents qu'elles ont livrés. Les papyrus ont fourni une mine très abondante de précieux renseignements ; notamment, d'anciens codex de nos Livres Saints nous sont parvenus par cette voie. L'exégèse a progressé à la fois par une meilleure connaissance des Pères, et aussi par une étude plus attentive des genres et des procédés littéraires des anciens.

Dans ces circonstances, le Saint-Père donne à ses fils un certain nombre de principes qui doivent désormais, en matière biblique, régir leurs études et leur ministère apostolique. On peut les résumer en ces formules : 1) Recours au texte primitif de préférence aux versions, même à la Vulgate (et par suite, étude des langues bibliques et emploi judicieux de la critique textuelle). — 2) Préférence très nette à réserver au sens littéral, sans exclusion pourtant du sens spirituel ; et grande modération dans l'accommodation des textes bibliques, même dans les exposés d'allure oratoire. — 3) Utilisation simultanée de l'apport des exégètes anciens, si éclairés sur le sens religieux des textes sacrés, et des auteurs de notre temps, qui peuvent fournir tant de renseignements précis du point de vue technique. — 4) Recherche scrupuleuse de la pensée exacte qu'a voulu exprimer l'auteur sacré, en tenant compte très attentivement des genres littéraires adoptés et des procédés rédactionnels utilisés, même en matière historique. — 5) Étude des sciences annexes, et spécialement connaissance précise de l'antiquité. — 6) Attitude d'esprit en face des difficultés à résoudre ; légitime liberté dans cette recherche du vrai. — 7) Utilisation des richesses exploitées : rôle du clergé.

1) *Recours au texte primitif.*

Aucune version, si excellente qu'elle puisse être, ne nous livrera la pensée de l'auteur avec autant de fidélité que le texte lui-même de l'écrivain sacré. De ce texte, nous ne possédons malheureusement que des copies, mais la critique textuelle nous permettra d'obtenir une reconstitution très satisfaisante du contenu du manuscrit primitif. Ces travaux de critique textuelle seraient impossibles et parfaitement inutiles sans la connaissance de la langue dans laquelle s'exprima l'auteur sacré. Le recours au texte primitif suppose donc la possession de ces deux instruments de travail : la langue utilisée, la critique textuelle.

Le Pape note que si jadis *les langues anciennes* étaient peu connues, il n'en est plus de même de nos jours. Le grec est familier à ceux qui se livrent aux études littéraires ou aux études d'histoire ancienne. L'hébreu, et même d'autres langues orientales, ont déjà obtenu une large diffusion dans le public cultivé. Il est aujourd'hui si facile de se procurer les moyens d'apprendre ces langues, qu'un exégète serait à accuser de légèreté et de coupable négligence s'il se fermait l'accès du texte original par ignorance de la langue dans laquelle il fut écrit. Il serait même bon qu'il possédât une connaissance suffisante des autres langues orientales, pour utiliser les ressources qu'elles peuvent lui offrir au point de vue de la philologie.

On sera frappé des éloges que fait l'encyclique de *la critique textuelle* et de son application à la Bible. Le Pape reconnaît que jadis, sous le couvert d'une critique textuelle tout arbitraire, des adversaires ont pu essayer de falsifier les textes et de les adapter à leurs opinions préconçues. Mais ce temps n'est plus. La critique textuelle relève aujourd'hui de principes assez assurés et assez objectifs pour que toute tentative de ce genre puisse être décelée et dénoncée de prime abord. Il est nécessaire d'appliquer cette critique des textes, « qui a atteint une telle perfection », à la Bible elle-même. Loin d'être inspirée par la témérité ou l'impiété, cette façon de faire découle en droite ligne du souverain respect et de la gratitude que nous éprouvons à l'égard de Dieu « qui a adressé ces livres à ses propres fils comme autant de lettres paternelles provenant du trône de sa Majesté ». Le texte de la Bible a subi, en effet, des altérations inévitables au cours d'une longue transmission : fautes de copistes, gloses, lacunes, transpositions. La tâche du critique, difficile mais « glorieuse », sera de rétablir, autant que faire se peut, la pureté primitive du texte. Le Pape souhaite que l'on voie paraître au plus tôt de telles éditions critiques, faites par des catholiques, tant des textes originaux que des antiques versions.

La Vulgate garde son rang de version latine officielle, dont l'authenticité fut proclamée par le Concile de Trente. Mais, comme le

rappelle l'encyclique, il s'agit au premier chef d'une authenticité juridique. Ce ne sont pas tant des raisons critiques que l'usage de la Vulgate dans l'Église qui déterminèrent le Concile à proclamer cette authenticité, en vertu de laquelle nous est garantie l'absence de toute erreur en matière de foi et de mœurs dans cette version latine. C'est pourquoi, sous le couvert de l'autorité de l'Église, on peut l'utiliser publiquement sans courir aucun risque d'erreur. Mais, poursuit l'encyclique, « cette autorité de la Vulgate en matière doctrinale n'empêche nullement — au contraire, aujourd'hui, elle le demande presque — que cette même doctrine soit prouvée et confirmée à partir des textes originaux eux-mêmes, et aussi que l'on recoure d'une manière habituelle à ces mêmes textes, pour montrer et expliquer partout, et de plus en plus chaque jour, le vrai sens des Saintes Lettres ». De même, rien ne s'oppose à la publication de versions en langues modernes, faites d'après les textes originaux : le .Pape se réjouit de savoir que beaucoup de pays en possèdent déjà à l'usage des fidèles.

2) *Préférence du sens littéral.*

Le labeur essentiel de l'exégète consiste à découvrir et à exposer le sens exact des livres saints. Le même respect de la parole de Dieu qui faisait recourir au texte originel, fera rechercher la signification que prennent les mots interprétés au *sens littéral*, selon les règles qui sont en usage pour l'explication des auteurs profanes eux-mêmes, et à la lumière des principes qui conviennent spécialement aux ouvrages inspirés (magistère de l'Église, interprétation des Pères, analogie de la foi). Le sens littéral doit être exploité dans toute sa richesse doctrinale, de façon à être mis non seulement à la disposition du théologien pour ses exposés dogmatiques ou ses controverses, mais aussi au service de l'orateur sacré et des fidèles, qui désirent trouver dans la Bible un soutien pour leur vie spirituelle.

Le Pape reviendra sur ce point, vers la fin de l'encyclique, lorsqu'il traitera du rôle du professeur d'Écriture Sainte dans les Séminaires. » Il insistera pour qu'il instruise ses élèves du sens littéral des Écritures et de sa portée théologique, en vue d'en nourrir leur piété et de les préparer à leur apostolat de prédicateurs.

Il déplore ici que certains commentaires omettent de souligner cette portée théologique des textes et se cantonnent, avec une exclusivité dommageable, dans les questions d'histoire, d'archéologie, de philologie, utiles à leur rang, mais secondaires toutefois. Agir ainsi, c'est donner des armes à ceux qui, sous prétexte que les commentaires ne leur offrent guère d'aliment pour la vie intérieure, prétendent, à tort, qu'il faut recourir, pour entretenir sa piété, à une interprétation spirituelle et mystique des Livres Saints.

Certes, le *sens spirituel* existe dans la Bible. Mais encore faut-il le découvrir en appliquant des règles précises et le proposer en lui donnant l'importance exacte qui lui convient. Le risque serait de présenter comme sens spirituel une signification des textes que Dieu n'a pas eu l'intention de leur donner.

Si l'encyclique n'interdit pas un usage modéré des textes bibliques dans un *sens dérivé*, par pure accommodation, elle réclame pourtant que l'on évite avec un soin religieux de présenter cette utilisation comme le véritable sens de la Sainte Écriture. Celle-ci contient en elle-même une signification très riche, elle vaut par elle-même, elle resplendit sans avoir besoin d'une lumière d'emprunt : il suffira que son interprète l'explique assez soigneusement et avec assez de plénitude. Les fidèles désirent d'ailleurs beaucoup plus connaître l'enseignement que Dieu nous donne par la Bible, que les exposés ingénieux d'un orateur ou d'un écrivain abondant.

3) *Utilisation simultanée des exégètes anciens et modernes.*

Le Pape espère de très fructueux résultats de « l'heureuse et féconde conjonction » de l'exégèse de jadis et d'aujourd'hui. Les Pères et les Docteurs de l'Église, ainsi que les exégètes anciens, moins favorisés pour la connaissance des langues et le savoir technique, brillaient par la perspicacité et l'acuité de leur intelligence quand il s'agissait de découvrir le sens profond de l'Écriture. Ils l'exposaient avec une suavité incomparable. Mais leurs trésors sont encore mal exploités : car on connaît trop peu ces écrivains, et l'histoire de l'exégèse n'a pas suffisamment avancé ses travaux.

De nos jours, la technique s'est perfectionnée, et des possibilités plus grandes sont offertes pour expliquer les passages obscurs. Par contre, des difficultés nouvelles ont surgi, qu'il faut résoudre. Il serait donc contre-indiqué de s'enfermer exclusivement dans l'étude de l'exégèse passée. Notre époque peut et doit apporter sa large contribution, avec ses méthodes rénovées, aux travaux concernant la Bible. Dans un autre passage de l'encyclique, Pie XII met en garde des esprits trop timorés contre la tentation de noter de suspicion ou de combattre par principe tout ce qui est nouveau dans le domaine de l'exégèse : il y faut plus de largeur d'esprit, une meilleure compréhension des besoins et des possibilités de notre temps.

4) *Genres littéraires et procédés rédactionnels.*

Parmi les problèmes dont l'étude a particulièrement progressé, le Pape cite celui de l'inspiration biblique, dont la nature et les conséquences sont désormais mieux connues. Il en est résulté une attention accrue accordée à la mentalité particulière et à la façon

de s'exprimer de chaque écrivain. Aussi bien, l'exégèse doit-elle rechercher ce que l'auteur a voulu dire : et il n'est pas toujours aisé de le démêler. On ne saurait, en effet, statuer *a priori* quels genres littéraires l'écrivain sacré a utilisés. Tributaire de son milieu et de son époque, des façons usuelles de penser et de s'exprimer de son entourage, il a écrit selon des procédés qu'il nous faut connaître par les données de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie, car la grammaire, la philologie et le contexte seraient insuffisants pour nous en instruire. Nous devons, autant qu'il nous est possible, nous faire une mentalité semblable à la sienne pour comprendre l'exacte portée de ses propos en matière poétique, législative ou historique. Nous citons, sur ce dernier point, un passage de l'encyclique dont l'importance n'échappera à aucun de nos lecteurs :

« Cette enquête (sur les antiques littératures de l'Orient) a déjà clairement démontré que le peuple d'Israël l'a singulièrement emporté sur toutes les autres anciennes nations de l'Orient dans la correcte rédaction de l'histoire, tant au point de vue de l'ancienneté qu'à celui de la fidèle relation des événements : ce qui provient certainement du charisme de l'inspiration divine et du but particulier de l'histoire biblique, qui concerne la religion. Néanmoins, nul certainement ne s'étonnera, parmi ceux qui ont une juste conception de l'inspiration biblique, que l'on trouve, même chez les auteurs sacrés, comme chez tous les autres anciens, certains procédés de narration et d'exposition, certains idiotismes avérés, propres spécialement aux langues sémitiques, des approximations, comme on les appelle, et certaines façons de parler hyperboliques, voire même parfois des paradoxes, destinés à graver plus fortement les faits dans l'esprit. Aucune de ces manières de parler qu'utilisait communément le langage humain pour exprimer la pensée chez les nations antiques, et particulièrement chez les Orientaux, n'est étrangère aux Livres Saints : à cette condition pourtant que la façon de dire adoptée ne répugne aucunement ni à la sainteté ni à la véracité de Dieu. » Comme le Verbe s'est fait semblable aux hommes en tout, à l'exception du péché, ainsi les paroles de Dieu exprimées en langage humain sont assimilées en tout aux façons de parler de l'homme, à l'exception de l'erreur, Dieu adoptant ainsi à notre égard le procédé de « condescendance », qu'a bien mis en lumière saint Jean Chrysostome.

Beaucoup de prétendues erreurs ou d'inexactitudes historiques de la Bible ne sont en fait que le légitime usage, par l'auteur sacré, des manières de dire et de raconter qui étaient coutumières dans les relations courantes des hommes entre eux, en ces temps reculés. Ce qui n'encourait pas le reproche d'erreur dans ces échanges quotidiens qui se faisaient selon les usages reçus, ne doit pas, en bonne

logique, être taxé d'erreur dans le récit biblique rédigé selon les mêmes façons de s'exprimer. Cette considération permettra non seulement de mieux défendre l'inerrance de la Bible, mais aussi de mieux saisir la pensée de l'auteur sacré.

C'est pourquoi l'encyclique rappelle aux exégètes catholiques que cet examen du genre littéraire d'un écrit et des conséquences que cela entraîne pour sa correcte interprétation, est une partie de leur tâche qui ne peut être négligée sans de très graves inconvénients pour l'exégèse catholique.

5) *Etude des sciences annexes.*

A plusieurs reprises, l'encyclique recommande de recourir aux abondantes sources de documentation que fournissent l'archéologie, l'histoire, les littératures anciennes, et les autres sciences annexes qui peuvent servir directement ou indirectement aux études bibliques. Ce n'est pas seulement aux exégètes qu'elle fait ces recommandations. S'adressant aux laïcs catholiques qui s'adonnent à ces recherches, elle magnifie leur tâche et la célèbre en termes enthousiastes : « Toute connaissance humaine, même profane, possède en elle-même une dignité et une excellence particulières : car elle est une participation finie à la connaissance infinie de Dieu. Mais elle acquiert une nouvelle et une plus grande dignité, une sorte de consécration, lorsqu'on l'utilise pour éclairer d'une plus vive lumière les choses divines elles-mêmes. »

6) *Attitude d'esprit en face des difficultés.*

Le Pape note avec satisfaction que l'usage judicieux des ressources multiples offertes à l'exégèse par les diverses disciplines, a déjà produit de nombreux fruits. Il félicite les vaillants travailleurs catholiques qui, par un labeur intrépide et incessant, ont pleinement restauré chez les catholiques la foi, parfois ébranlée, en l'autorité et en la valeur historique des Livres Saints, et amené même des non-catholiques à revenir, ici ou là, à des opinions plus traditionnelles.

Que l'on ne s'étonne pas qu'il demeure encore des difficultés. Il y en aura toujours sans doute : car ce n'est que peu à peu que se dissipent les obscurités, au cours des temps ; et il se peut que telle ou telle énigme ne soit jamais pleinement résolue. Dieu s'est plu, dit saint Augustin, à parsemer ses écrits de ces obscurités qui nous obligent à mieux scruter son message et à reconnaître humblement les limites de notre esprit. Du reste, note S. S. Pie XII, l'exégèse peut bien, comme toute autre discipline, avoir de ces secrets impénétrables qui déroutent nos investigations.

Le champ est largement ouvert aux travailleurs courageux qui aborderont ces problèmes épineux pour réfuter les objections des

adversaires et proposer une solide et positive explication. Pourvu qu'ils tiennent ferme à l'enseignement de l'Église, spécialement au sujet de l'inerrance de la Bible, et qu'ils répondent aux légitimes exigences des disciplines profanes et de leurs conclusions bien établies, ils peuvent se livrer à leurs recherches en jouissant de la sainte liberté des enfants de Dieu. L'encyclique leur garantit, dans ces conditions, le libre exercice de leur intelligente perspicacité. Elle recommande ces vaillants travailleurs à l'esprit de justice et de charité de tous les catholiques. Visiblement, l'encyclique redoute que l'on soit porté à juger trop sévèrement des efforts loyaux, sincères, judicieux, en matière pourtant libre. Car si l'enjeu est souvent important, il ne faut pas pour autant oublier que les définitions de l'Église et le consentement unanime des Pères ne concernent explicitement qu'un nombre relativement restreint de passages.

7) *Utilisation des richesses exploitées.*

Les travaux de l'exégèse doivent servir.

Les professeurs d'Écriture Sainte s'efforceront de faire connaître et aimer la Bible aux séminaristes. Évitant les discussions inutiles et les études de pure curiosité, ils révéleront à leur auditoire le sens littéral et théologique des textes. Ils peuvent éprouver la joyeuse assurance qu'en préparant ainsi leurs élèves au sacerdoce et à leur office de prédicateurs, ils auront bien mérité de Dieu, de l'Église, des âmes et accompli un véritable labeur apostolique.

Les prêtres ainsi formés nourriront leur méditation et leur prédication de la Bible, et inspireront à leurs auditeurs, avec le désir d'une vie intensément chrétienne, un sentiment de religieuse vénération pour la Sainte Écriture.

Les Évêques encourageront les sociétés pour la diffusion de la Bible, recommanderont l'usage des traductions de la Sainte Écriture, répandront les commentaires, favoriseront la tenue de conférences sur les questions bibliques, et s'assureront que leurs clercs reçoivent, au séminaire, une solide formation scripturaire.

Le Pape, après avoir montré qu'en ces temps si durs d'une guerre sanglante la consolation ne se trouve qu'auprès du Christ, dont l'Écriture nous révèle le vrai visage, encourage une nouvelle fois ceux qui ont pour rôle d'étudier et d'exposer les questions bibliques. Il les convie à la prière, au labeur, à l'action, souhaitant que notre époque voie surgir, comme aux temps passés, des docteurs illustres dans l'exposition des Saintes Lettres, et qu'à leur école les fidèles jouissent de la lumière, des encouragements et de la joie que la Bible est apte à leur procurer.

*
* *

Impression d'ensemble.

Ce qui frappe dans cette encyclique, c'est le ton de sérénité et de tranquille assurance qui en domine toutes les pages. Le Pape a derrière lui les travaux de cinquante années d'exégèse catholique. L'expérience, menée en des conditions parfois très rudes, est concluante. De très précieux résultats ont été acquis, les méthodes ont été éprouvées et se sont progressivement précisées. De merveilleuses perspectives d'avenir sont ouvertes. Avec une fermeté calme, le Pape trace la voie, il indique le but à atteindre, les conditions du travail. Celui-ci pourra s'accomplir avec moins de timidité, parce que désormais il se poursuivra en des conditions techniques bien meilleures. Les études bibliques gagneront encore en rigueur scientifique et aussi en profondeur théologique, suivant la voie plus austère mais plus enrichissante, que certains sentiers fleuris où d'aucuns auraient voulu les entraîner. La Bible mieux connue sera mise plus largement à la disposition de tous. Elle sera traitée vraiment comme la Parole de Dieu, destinée à nourrir prêtres et fidèles de son riche contenu.

Puisse cet appel du Souverain Pontife être entendu de tous ! Nous sommes, en France, bien pourvus d'exégètes de valeur, mais combien nous sommes loin de réaliser les souhaits de l'encyclique sur l'utilisation fréquente et féconde de la Bible pour la vie de piété, la prédication et l'apostolat !

Louis Soubigou.

L'ÉTUDE DE SAINT AUGUSTIN D'APRÈS M. GILSON

M. Gilson a récemment donné de son grand ouvrage sur saint Augustin, paru il y a quinze ans, une réédition « revue et augmentée »[1]. L'auteur et le livre ont, l'un et l'autre, une telle autorité qu'il faut y regarder de près et bien relever les retouches jugées opportunes dans une telle œuvre. Manifestement l'éminent professeur du Collège de France est l'historien de la philosophie qui a le plus contribué à réintroduire dans l'enseignement universitaire les grands penseurs chrétiens. Devant certains maîtres les éloges sont superflus : profitons plutôt des leçons qu'ils nous donnent.

Après *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas*, 1920 (4e édition, 1942), et *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924, M. Gilson a publié une *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1929, qui est devenue presque classique. Le titre est par lui-même suggestif : à la différence des deux précédents où la philosophie est expressément signalée, celui-ci parle d'*étude* en général, et de fait, le départ n'est pas fait entre les deux ordres, rationnel et révélé. L'historien ici veut se borner à constater ce qui était frappant en effet chez saint Augustin, l'union pratique de la raison et de la foi. Cette union existait, au moins autant, chez saint Bonaventure et M. Gilson a cru pouvoir, chez lui, faire une discrimination. Il y a renoncé pour saint Augustin et sur ce point la 2e édition n'apporte pas de changement : les remarques nouvelles de la page 44-47 tendent à fixer cette position et la conclusion générale sur la philosophie augustinienne, p. 310-323, est inchangée. Il se garde bien d'ailleurs de prétendre que les deux ordres soient confondus ; il affirme expressément le contraire dans un nouveau texte, p. 126, à propos de la connaissance naturelle et de la connaissance mystique, et cela vaut certainement pour toute connaissance révélée.

Le travail réalisé n'en est pas moins précieux à d'autres égards, précisément par l'appel que fait M. Gilson à la foi, et même à la mystique.

Arrêtons-nous à ce dernier point de vue, car il pose une question de principe qui est de la plus haute importance. On a vu récemment certain érudit[2], religieux et même augustin, rejeter le mysticisme

---

1. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e édition (Etudes de Philosophie médiévale), grand in-8°, 370 p., J. Vrin, 1943.

2. E. Hendrikx, O.E.S.A. : *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Wurtzbourg, 1936.

de saint Augustin au nom d'une conception étroite de la mystique, et aussi au nom de la culture humaine générale qui expliquerait suffisamment chez lui les textes invoqués par les partisans de l'opinion contraire. Pour prendre une telle attitude il faut méconnaître totalement l'inspiration mystique, comme méconnaîtrait l'inspiration poétique le grammairien qui prétendrait pouvoir expliquer l'œuvre d'un Virgile avec ses règles et son dictionnaire. En dehors des textes formels où saint Augustin signale son expérience de Dieu, il y a, en certains ouvrages, un esprit bien spécial qui dépasse toute littérature et il est particulièrement remarquable dans divers livres des *Confessions*. M. Gilson a eu le très grand mérite d'y reconnaître une expression très nette de la « *contemplation augustinienne*, où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une vérité au moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude » (p. 243-244). Je lui suis profondément reconnaissant d'avoir mentionné ici avec trop d'éloges une œuvre qui est très modeste, mais plus encore d'avoir accepté un point de vue qui est essentiel en augustinisme, car dans le cas, c'est cela seul qui importe. Et ce point de vue, il l'a non seulement maintenu mais développé encore par telle ou telle allusion nouvelle au cours des pages ajoutées, ex. p. 108-126.

L'ouvrage de M. Gilson repose en entier sur la théorie de la connaissance, qui est exposée tout au long de la 1re Partie. La plupart des précisions qu'il apporte, la concernent, p. 34-41, 44-47, 114-115, 126-130, 141-147; et la dernière, p. 298-310, qui ouvre la conclusion, aurait pu aussi bien s'y rattacher ou se placer en tête de l'ouvrage, puisqu'il s'agit de la formation progressive de la pensée augustinienne. En fait, et on le comprend, c'est la doctrine de la connaissance qui est le cœur de l'exposé. Il situe, il est vrai, la sagesse, p. 149-163, dans la 2e Partie, consacrée à « la recherche de Dieu par la volonté », mais elle bénéficie là des lumières projetées sur le sujet dans la partie précédente et l'intelligence y garde une part suffisante.

En fait, c'est la doctrine de l'*illumination* qui a naturellement attiré avant tout l'attention de M. Gilson et qu'il a précisée dans sa nouvelle rédaction. Il faut lui savoir gré d'avoir définitivement, semble-t-il, écarté des interprétations d'Augustin, qui depuis des siècles, arrêtaient même de bons esprits et les empêchaient d'atteindre à la pleine compréhension de la pensée originale du docteur d'Hippone. Il a rejeté tour à tour, et avec des arguments de poids, l'innéisme platonicien (réminiscence), 112, l'abstraction aristotélicienne, 112-116, l'illuminisme ou réception d'idées toutes faites, 117 (note 2), l'ontologisme, même adouci, 128-130. Sa pensée va à ce que j'appellerai — je m'excuse du mot — un « régulationnisme » :

l'esprit est soutenu par Dieu dans le jugement qui atteint la vérité et c'est en cet appui que consiste l'illumination divine, p. 116-126. Cette position très acceptable et elle a été adoptée par beaucoup d'auteurs. J'avoue cependant que cette interprétation ne me satisfait pas entièrement et je dois dire pourquoi, car la question commande toute la philosophie augustinienne.

M. Gilson se range, en fait, parmi ceux qui conçoivent l'illumination comme une *action* de Dieu sur l'esprit, contre ceux qui y voient une *vue* de Dieu par l'esprit. Et c'est là le point faible de sa position. En réalité, l'illumination est à la fois l'un et l'autre ; c'est une action de Dieu, et tous les arguments qu'il donne sont excellents, mais ils ne suffisent pas à écarter l'autre aspect de la question, vue de Dieu. Il a, il est vrai, discuté la théorie du docteur Hessen, qui la défend avec de bons textes, mais la compromet en imaginant, pour écarter l'ontologisme, une vue de ce qu'il appelle « l'aspect logique de la divinité, le côté rationnel de l'essence divine » (*Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, p. 211). Cette théorie ne s'appuie sur rien, M. Gilson a beau jeu pour le montrer ; mais il y a des textes qui parlent d'une vision de la vérité et il faut les expliquer. M. Gilson en signale lui-même plusieurs, p. 122, 123, et on peut leur adjoindre bon nombre de ceux qu'alléguaient les ontologistes et leurs précurseurs lointains, notamment un texte fameux des *Confessions*, VII, n. 16, sans oublier celui du n. 23 qu'il cite lui-même en recourant en partie à la mystique pour l'expliquer (p. 129-130). Il avoue ici que dans son hypothèse on voit Dieu « en une certaine manière », mais alors il abandonne en partie la thèse de la simple régulation. Au demeurant, l'explication est timide et quelque peu hésitante. Or ces lacunes viennent précisément de l'étroitesse de la position adoptée. On peut très bien admettre franchement une vue de Dieu sans aboutir à l'ontologisme, ni à la théorie de Hessen sur « l'espect logique » de Dieu : il suffit que cette vue de Dieu soit, non pas directe et immédiate, mais indirecte et médiate.

En réalité, il manque, me semble-t-il, dans toute la construction de M. Gilson une pièce de valeur : c'est l'*exemplarisme*. La chose est augustinienne, s'il en fût. On a écrit un volume sur l'exemplarisme d'un grand augustinien du Moyen Age, saint Bonaventure, et M. Gilson, qui l'a patronné, le connaît bien. Cependant, il n'en a pas cherché les sources dans saint Augustin. Sans doute la participation aux idées et les vestiges de Dieu (p. 275, etc.), la notion même des idées (p. 109, 260), la contiennent implicitement, mais elle n'est pas dégagée et c'est là une lacune. Même la preuve de l'existence de Dieu (p. 14-26) y aurait gagné, car en définitive, cette preuve s'y appuie.

D'après le texte classique du *De libero arbitrio*, II, 7-39, cette preuve part du réel, le fait de la propre existence du penseur, immédiatement associé à l'existence de la vie en lui et à celle de la connaissance[1]. Même si, selon le mot de M. Gilson, p. 26, cette pensée se développe surtout « sur le plan de l'essence », le point de départ est bien réel, concret, et cela commande toute la suite : l'essence en question est une essence réelle, les idées y expriment des réalités, non pas nécessairement abstraites des sens, mais intuitivement perçues, comme l'existence de soi, qui comporte seulement la perception de l'être et de tout ce qui s'y rattache immédiatement. La démonstration se déroule en effet sur le plan de l'essence, et elle aboutit, par les degrés de perfection, à l'existence d'une Essence parfaite, immuable...

C'est la *causalité exemplaire* qui est ici directement en jeu. Elle n'exclut pas, comme chez les scolastiques, habitués à distinguer les objets, la causalité efficiente : celle-ci est sous-jacente dans le texte du *De libero arbitrio* et saint Augustin, arrivé par la voie intérieure au premier terme, l'existence de la Vérité, s'attache aussitôt à dégager expressément le second, l'efficience divine, en montrant que cette Vérité, principe du vrai dans l'esprit, est aussi la cause de tout bien extérieur et de tout être (*Ibid.*, n. 40-46), mais manifestement c'est la cause exemplaire qui est au premier plan de cette doctrine de la participation, comme elle le sera dans la IVe Voie de saint Thomas (M. Gilson l'a parfaitement montré dans la nouvelle édition du *Thomisme*, 1942, p. 102-108), sans qu'il faille d'ailleurs identifier absolument, même en ce point exceptionnel de leur rencontre, la marche des deux docteurs, qui ont chacun leur méthode bien propre. C'est la participation à la vérité qui domine chez saint Augustin. Cette participation comporte donc une certaine *vue* de la Vérité transcendante et nous revenons ainsi à l'illumination. Celle-ci n'est pas seulement une action divine sur l'esprit ; elle est aussi et d'abord une vue de Dieu dans l'esprit.

---

1. M. Gilson écrit, p. 14-15 : « Ainsi, ce que l'homme qui cherche à prouver l'existence de Dieu appréhende d'abord, c'est sa propre existence ». Il ajoute dans la nouvelle édition, p. 26 : « D'abord, il importe de noter que les preuves augustiniennes de l'existence de Dieu se développent toutes sur le plan de l'essence, beaucoup plutôt que sur celui de l'existence proprement dite. Elles partent, en effet, non pas de la constatation d'existences dont on chercherait la cause efficiente première, mais de l'observation de certaines manières d'être dont on cherche l'explication ultime dans un être dont, si l'on peut s'exprimer ainsi, le statut ontologique est seul capable d'en rendre raison ». Saint Augustin part bien d'une existence, la sienne propre, et il argumente sur le plan de l'essence, mais sans perdre de vue l'existence, dont il donne aussitôt la raison d'être, Dieu créateur, cause efficiente (nº 40-46).

Et ceci n'est pas de l'ontologisme. La vérité n'est pas, pour saint Augustin, perçue en Dieu ; c'est plutôt Dieu, comme on vient de le voir, qui est perçu dans la vérité de l'esprit. Il est bien exact, comme le dit M. Gilson, que « l'illumination augustinienne ne saurait être interprétée comme une intuition des idées de Dieu » (p. 112), mais rien n'empêche de la concevoir comme une intuition de Dieu dans nos idées, c'est-à-dire dans notre esprit éclairé par les idées, donc une vue indirecte : c'est tout le contenu de la preuve augustinienne et le mot *illumination* n'en est que l'expression vive, imagée, selon les goûts et les méthodes de l'évêque d'Hippone. Il ne s'agit donc pas d'une vue immédiate de Dieu, mais d'une vue médiate, dans la vérité que possède l'esprit et dont la seule raison suffisante est une vérité transcendante et parfaite.

L'acquisition de cette vérité par l'esprit n'est pas non plus expliquée à la manière thomiste, et il n'est pas du tout nécessaire ici ni d'ailleurs possible, d'appliquer à saint Augustin des théories scolastiques postérieures de huit siècles, notamment l'abstraction du sensible.

M. Gilson a relevé jadis comme douteux dans mon livre, et il le maintient dans la nouvelle édition (p. 334), « un essai de conciliation entre l'exemplarisme augustinien et la théorie de la connaissance » (ch. VI). Je reconnais volontiers les maladresses de rédaction de ce chapitre, dues en partie à des additions faites en dernière heure pour rassurer une censure amicale très soucieuse d'orthodoxie thomiste. Je ne voudrais cependant pas que ces faiblesses rendent douteuse la solidité de fond d'une thèse qui me semble non seulement indiscutable, mais essentielle en augustinisme, et c'est pourquoi j'y reviens ici, en attendant de reprendre ailleurs la question en son ensemble. La citation ajoutée du cardinal Mercier a pu donner le change et je reconnais qu'elle était inopportune. Mais la longue note de la p. 183-185, qui montre l'influence de saint Augustin sur saint Thomas en un point particulier, sans détriment des divergences de méthode, garde toute sa valeur. J'ai eu tort de dire, p. 192, que l'interprétation thomiste « paraît le plus conforme à la pensée de l'évêque d'Hippone », ce que l'on a pu entendre d'une conformité totale, mais le contexte nuançait un peu la formule, en attendant les précisions ultérieures sur l'aspect purement rationnel de la question. Elles ont été données en partie dans les *Ephemerides theologicæ lovaniences*, 1929, p. 23-39, 205-229. Il y aurait à reprendre le sujet sur une base purement philosophique, car, là encore, l'objet de mon étude m'entraînait à mettre plutôt en relief l'aspect mystique de la question.

Cette base philosophique est avant tout la doctrine exemplariste. Or M. Gilson précisément ne l'a pas assez développée, à mon sens,

et c'est pourquoi, en fait, il est quelque peu embarrassé pour répondre aux objections de Hessen, p. 123 et 129. L'illumination pour lui se ramène à une régulation par Dieu de l'esprit, et les règles reçues sont bien de « simples règles », des « notions » peut-être, mais pas au sens de « concepts ». C'est que de vrais concepts paraissent à M. Gilson devoir être obtenus par abstraction et il a établi qu'il n'y avait pas chez saint Augustin une doctrine de l'abstraction. Les raisons qu'il en donne sont excellentes et je songe d'autant moins à les rejeter que je n'ai jamais attribué expressément rien de tel à saint Augustin. Mais sans être abstraites, les notions premières, seules en cause, avant tout la notion d'être, fondement de toute la vie intellectuelle, ne peuvent-elles pas, si l'on ne va pas au fond (ce fut le cas pour saint Augustin, peu préoccupé de cet aspect psychologique de la question), être attribuées à une *intuition* de l'esprit dès qu'il est en état de penser ? L'âme prend alors, par sa propre existence, au moins très vaguement conscience d'une existence : d'où la notion d'être et le reste. Voilà, en fait, le vrai point de départ de la dialectique augustinienne : c'est par là que commence la démonstration de l'existence de Dieu : *scis esse te ?* Il n'est pas arbitraire de prendre cette intuition de soi pour base d'une théorie psychologique augustiniennne de la connaissance. Et cette hypothèse se confirme de toute l'analyse de la vie de l'esprit faite dans le *De Trinitate* par saint Augustin en quête des fondements de la sagesse : la connaissance de soi y tient une très grande place : l. X et XIV. Tel est le sens de la formule si fréquente chez lui : *mente cernere*, *mente perspicere*, *mente videre*. Cela ne désigne pas seulement une connaissance intellectuelle par opposition à la connaissance sensible des yeux ; il y a une indication sur la manière dont elle se réalise, *dans* l'esprit *(in mente)* et aussi *par* l'esprit *(mente)*. L'esprit est un miroir où l'on ne peut voir Dieu que dans une image : « Profecto illud occurrit quod in speculo *nisi imago* non cernitur » (*De Trin.*, xv, n. 14). Et cette image, c'est nous-mêmes, précise aussitôt saint Augustin, en résumant toute sa thèse : « Hoc ergo facere conati sumus, ut *per imaginem hanc quod nos sumus* videremus utcumque[1] a quo facti sumus, tanquam per speculum » *(Ibid.)*. M. Gilson connaît ces textes et les utilise, mais pas à fond, me semble-t-il, d'où une lacune, grave par ses conséquences, qui empêche tout son système de se nouer solidement et laisse prise aux objections des ontologistes. Ces intuitionnistes outrés, qui

1. En sous-entendant *eum*, saint Augustin passe de la cause exemplaire à la cause efficiente qui est alors explicitement signalée, parce que chez lui, on le voit, les deux causalités sont unies de fait ; il y aurait du scolasticisme à les trop séparer dans son œuvre.

en fait embarrassent beaucoup M. Gilson, exagèrent manifestement mais ils ont raison en partie, car il y a place dans la doctrine de saint Augustin pour un intuitionnisme modéré qui n'est pas non plus le thomisme.

L'intuition purement intellectuelle de l'esprit éclairé par les idées premières fonde une causalité exemplariste doublée de causalité efficiente, ce qui conduit à l'existence d'une Vérité à la fois illuminatrice et principe d'être. Tels sont les éléments complexes d'une doctrine très riche en sa simplicité. Ainsi l'illumination[1] est établie sur une base solide et plus large que la simple régulation proposée par M. Gilson : elle est d'abord une vue implicite de Dieu, vue qui s'explicitera par le travail de l'esprit, avant les achèvements que lui apportera la grâce à des degrés infinis, jusqu'à une *vision* qui sur la terre reste toujours indirecte, *médiate*. Cette thèse n'est qu'un léger élargissement de celle de M. Gilson. L'éminent professeur m'excusera d'avoir osé la proposer : il m'y a encouragé par la réserve avec laquelle il a présenté la sienne comme simplement probable. Sans prétendre davantage imposer celle-ci, j'estime qu'elle répond mieux à l'ensemble des textes de l'évêque d'Hippone et à la manière commune de comprendre l'illumination.

La notion de sagesse trouve là aussi un solide point d'appui et il ne faut pas négliger la valeur de toutes ces convergences ; si elles ne suffisent pas à prouver, elles confirment efficacement ce qui est déjà bien prouvé par ailleurs.

Cette thèse de la *vue médiate* de Dieu, qui dans la contemplation devient une certaine *vision* médiate, me paraît d'autant plus opportune que le P. Gardeil a, de son côté, à la même époque, essayé d'établir la possibilité d'une perception mystique immédiate de Dieu, précisément en s'appuyant sur saint Augustin. Sa splendide construction, sur la structure de l'âme considérée en ses sommets, analyse en effet avec grande subtilité les textes du *De Trinitate* qui posent les bases d'une section nouvelle de la psychologie. Ce travail est en soi excellent et durable, mais l'orientation que son auteur lui donne est moins sûre, car le P. Gardeil veut aboutir à cette conclusion qu'il peut y avoir, pour l'âme en état de grâce, une perception immédiate de Dieu. Les textes de saint Augustin

1. L'illumination ainsi conçue d'abord comme une intuition, reste bien une *action de Dieu*, dans l'ordre naturel, puisqu'on s'élève par elle jusqu'à Dieu cause efficiente. Cette idée d'action est sans doute plus accusée dans l'illumination surnaturelle de la foi et plus encore dans celle des dons du Saint-Esprit. L'illumination naturelle qui les soutient l'une et l'autre, est aussi une action à cause de ce rôle. Mais outre ce rapport au surnaturel, il y a dans l'ordre purement naturel une relation fondamentale à Dieu cause efficiente et cela contient l'action divine essentielle.

ne vont certainement pas en ce sens : la sagesse qu'il décrit est essentiellement une image de Dieu ; tout le *De Trinitate* en témoigne et l'on ne prouve pas qu'il y ait pour lui une autre expérience ne relevant pas de la sagesse. Aussi très prudemment M. Gilson s'est abstenu de suivre le docte dominicain dans cette théorie séduisante, mais peut-être aventureuse.

La sagesse tient une grande place dans l'ouvrage de M. Gilson. On s'étonne à première vue de ne la trouver bien mise en évidence que dans la recherche de Dieu par la volonté (IIe Partie), notamment p. 149-163, et l'on se demande si l'auteur ne va pas attribuer à saint Augustin en cette matière une doctrine exclusivement affective et pratique. Il n'est est rien. Il a parfaitement saisi sa riche complexité, son caractère intellectuel, qui n'autorise cependant pas à parler d'intellectualisme, son côté affectif, complétant l'autre, et même son aspect mystique. J'avoue cependant que j'aurais aimé voir davantage mis en relief le côté intellectuel de la sagesse, car c'est lui qui commande le reste et qui explique la formule bien suggestive, relevée par M. Gilson, *lumina virtutum*, et il est à la base de la contemplation qu'Augustin considère comme une vue de Dieu, vue affective bien sûr, mais vue d'abord et principalement. D'ailleurs, si la sagesse est, de façon éminente, au service de la charité, elle n'en est pas moins en soi un acte de l'esprit, un vrai jugement porté, une haute estime de Dieu et des choses divines. Si liée qu'elle soit à la charité, la sagesse ne se confond pas avec elle : elle est formellement un acte de l'esprit, et qui implique une vue de Dieu. Et ici encore, la position prise par M. Gilson sur l'illumination, qui ne serait pas une vue de Dieu, fait sentir son influence et le porte à atténuer inconsciemment un aspect fondamental de la philosophie augustinienne.

Rappelons encore en terminant que M. Gilson n'a pas voulu faire œuvre de pur philosophe ; il a délibérément choisi la voie de l'histoire et c'est pourquoi il a insisté dans sa conclusion sur la philosophie chrétienne, dont celle de saint Augustin serait le type parfait. Aussi n'hésite-t-il pas à faire appel à la foi et même à la mystique, lorsque l'occasion s'en présente.

Est-ce à dire que pour lui il n'y ait pas possibilité de constituer une pure philosophie augustinienne, bien homogène et féconde ?

Il a envisagé la question dans un article de la *Revue de Philosophie* : *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, 1930 (p. 360-384). Il a conscience des difficultés de l'entreprise, car si toute philosophie a ses dangers, — on peut abuser de toute doctrine, même du thomisme, — les disciples de saint Augustin sont portés à verser dans l'idéalisme ou l'ontologisme, mais ils peuvent s'en garder. « Restaurée dans la pureté de son essence, dit M. Gilson, la philo-

sophie de saint Augustin nous semble capable de fournir une nouvelle et féconde carrière » (p. 378). Elle a un domaine bien propre, « les faits d'expérience intérieure » (p. 375), car « tout cet immense territoire de l'observation intérieure où il n'a pas de rival, resterait en friche si l'on abandonnait saint Augustin » (p. 381). Et par là « sa philosophie est aussi fondamentalement réaliste que celle de saint Thomas d'Aquin » (p. 374). « Dans la mesure où la doctrine de saint Augustin a voulu être une métaphysique, elle est une métaphysique fondée sur un empirisme psychologique, ou, si l'on préfère, une métaphysique de l'expérience intérieure » (p. 372t 373). Et plus loin encore, il est parlé de son « empirisme psychologique radical » (p. 376). Il faudrait négliger tout cela pour introduire dans cette œuvre l'idéalisme. Cette philosophie, même incomplète, est une puissance de premier ordre, à cause des principes très élevés qui la dominent et qui lui assurent une véritable originalité.

Il y a, en effet, dans l'œuvre d'Augustin, un ensemble de principes posés sur la plupart des grands problèmes discutés de tout temps par les esprits qui pensent. Même si, de fait, saint Augustin les a incorporés à des thèses théologiques ou mystiques, ils gardent, indépendamment de cet emploi, leur valeur propre, et rien n'empêche de les grouper en un tout cohérent. Il y a lieu sans doute d'éviter une déformation facile en une telle systématisation, mais, pour être difficile, l'opération n'est pas impossible et elle sera féconde. Le résultat, loin de se confondre avec le thomisme, suivra une méthode presque opposée, sans aucun esprit de contradiction ; elle fournirait une sorte de contre-épreuve ou plutôt un complément. Une philosophie thomiste, tous nos manuels le montrent assez, étudie d'abord méthodiquement tous les aspects du créé, pour s'achever dans une théodicée qui est le couronnement de l'édifice. Une vraie philosophie augustinienne pose d'abord Dieu selon une méthode rationnelle spéciale mais solide, et de cette cime elle considère tout le créé pour en acquérir une compréhension supérieure à la lumière de Dieu. Ainsi, tout en évitant l'ontologisme, on garde l'âme de vérité qui attirait tant de grands esprits à ce système.

Rien n'empêche d'isoler cette philosophie de la foi, pourvu qu'on lui laisse une véritable inspiration religieuse. Or, celle-ci y est largement assurée, d'un côté, par son rôle de fondement naturel de la foi et de la mystique (le chrétien peut toujours l'avoir en vue et je ne rétracte rien ici de ce que j'ai écrit jadis en ce sens), et de l'autre par l'importance à accorder dans une synthèse philosophique augustinienne à une doctrine de la participation qui associe étroitement les causalités exemplaires efficiente et finale, par lesquelles

sont marqués les rapports de l'âme avec Dieu. Cette inspiration religieuse ainsi comprise n'est pas la foi proprement dite, ni la grâce. Et si un « augustinisme sans la grâce » est un « monstre métaphysique », selon la pensée de M. Gilson (p. 377), il n'en va pas de même d'une pure philosophie augustinienne qui ne prétend pas être un augustinisme intégral, mais un simple soutien naturel de l'augustinisme.

Une telle œuvre est certainement réalisable. M. Gilson a renoncé à l'entreprendre dans son beau volume d'Introduction ; mais il nous a par ailleurs montré combien elle serait utile et à quelles conditions on peut la mener à bonne fin. L'un de ses grands mérites est de lui avoir préparé les voies et même de l'avoir en quelque manière rendue plus nécessaire.

F. CAYRÉ.

NOTE CONJOINTE DE M. GILSON SUR L'ÉTUDE DE SAINT AUGUSTIN

Je suis extrêmement reconnaissant au P. Cayré d'avoir ajouté à la parfaite courtoisie de sa critique celle de me l'avoir personnellement communiquée avant de la rendre publique. Si je me permets d'apporter à mon tour quelques remarques, c'est simplement, comme on le verra, parce que le R. P. Cayré a posé des problèmes qui dépassent heureusement le cas particulier du livre en question et intéressent l'interprétation de saint Augustin en général.

Il me semble en effet que son attitude et la mienne sont à la fois différentes et légitimes, mais qu'elles ne peuvent être légitimes qu'à la condition de se savoir et de se vouloir différentes. J'ai peut-être empiété sur la sienne, auquel cas il a raison de m'en blâmer, mais s'il me reproche au contraire de ne pas l'avoir assez fait, c'est à mon tour d'avoir raison de m'en défendre. Le livre dont il parle est l'œuvre d'un historien des idées, dont l'objet est d'introduire ses lecteurs aux maîtresses thèses de l'augustinisme, tel que saint Augustin lui-même l'a conçu ; le livre auquel le P. Cayré pense serait plutôt l'œuvre d'un philosophe, qui entreprendrait de construire, sur les bases posées par Augustin, une doctrine que ce saint n'a pas lui-même construite. Cette doctrine, que le R. P. Cayré attend, espère, et que nul ne serait mieux qualifié que lui-même pour nous donner, il ne la propose nulle part explicitement, mais ce qu'il en a déjà conçu paraît assez ferme pour s'opposer à certaines inter-

prétations de saint Augustin qui, comme la mienne, se posent sur le seul terrain de l'histoire. C'est pourquoi les conflits sont ici inévitables entre l'histoire et la philosophie. L'historien n'admettra pas que l'on rende le saint Augustin de l'histoire responsable de thèses, peut-être nécessaires à la synthèse nouvelle qui se réclame de son patronage, mais que lui-même n'a pas soutenues ; le philosophe tendra peut-être à éliminer du saint Augustin de l'histoire les thèses qui rendraient sa propre synthèse augustinienne impossible ou, au contraire, à les y introduire pour authentiquer leur caractère augustinien. C'est d'ailleurs pourquoi des conversations comme celle que le R. P. Cayré a si bien engagée peuvent être utiles, et si je m'y engage à sa suite, c'est avec l'espoir qu'il voudra bien dire le dernier mot.

D'abord une mise au point. Le R. P. Cayré estime que mon livre « repose en entier sur la théorie de la connaissance ». Il se peut et je n'en suis pas juge, mais telle n'a certainement pas été mon intention. Le plan même que j'ai suivi en témoigne. Les deux chapitres dont se compose l'Introduction portent en effet sur le désir humain de la béatitude et sur l'itinéraire de l'âme en quête de Dieu, qui est sa béatitude. Si ce livre repose en entier sur quelque chose, c'est bien là-dessus, les trois parties qui suivent n'étant que la reprise détaillée des diverses étapes de cet itinéraire et la détermination plus précise de son terme. Assurément, la théorie de la connaissance y occupe une place importante, mais elle n'est que le moment particulier d'une démarche d'ensemble dont elle n'a pas elle-même fixé le terme, et qui la contient. S'il y a quelque chose sur quoi l'augustinisme de saint Augustin repose « tout entier », c'est le rapport concret de l'homme à Dieu. J'aurais sans doute dû le mieux dire, mais, sauf erreur de ma part sur mes propres intentions (je le dis sans ironie), c'est cela même que j'ai voulu expliquer.

Ce point n'est pas sans importance pour comprendre ce qui nous sépare sur la doctrine augustinienne de l'illumination. Le R. P. Cayré m'attribue peut-être l'intérêt qu'il lui attribue lui-même, en disant que c'est elle qui, naturellement, a attiré « avant tout » mon attention. Je la tiens en effet pour capitale dans la doctrine d'Augustin, mais je ne l'ai pourtant présentée que comme un moment, décisif à la vérité, de la recherche de Dieu par l'âme, et elle n'occupe en somme qu'une soixantaine de pages dans un livre qui en compte plus de trois cents. Qui la considérerait « avant tout » se condamnerait, me semble-t-il, à manquer la fin même de la doctrine, car elle n'y est à vrai dire que moyen.

Ce moyen, en quoi consiste-t-il ? Le R. P. Cayré estime que je l'ai minimisé. Lui-même rejette la position de Hessen, selon qui l'illumination augustinienne serait, sinon un ontologisme, du moins

une vue de « l'aspect logique de la divinité » ou du « côté rationnel de l'essence divine » ; mais il rejette aussi ma propre position, selon laquelle l'illumination augustinienne ne serait que régulatrice de la connaissance vraie et se réduirait par conséquent à une *action* de Dieu sur l'esprit, l'action illuminatrice même qui fait voir la vérité. Je dois dire cette fois que c'est exactement là ce que je pense, et notre accord sur ce point facilitera grandement la discussion. Car le R. P. Cayré demande davantage. A cette interprétation, qu'il juge trop étroite, lui-même en oppose une autre, qu'il formule en ces termes : « On peut très bien admettre franchement une vue de Dieu sans aboutir à l'ontologisme, ni à la thèse de Hessen sur l'*aspect logique* de Dieu : il suffit que cette vue de Dieu soit, non pas directe et immédiate, mais indirecte et médiate ». Admettons-le, mais s'il ne s'agit que de cela, en quoi différons-nous ?

Si je comprends bien le R. P. Cayré, saint Augustin aurait enseigné que nous avons une « vue » directe de la vérité, qui n'est elle-même qu'une vue indirecte de Dieu. Je l'accorde entièrement, et c'est même ce que je crois avoir dit ; ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'il ne faille pas le redire et qu'on ne puisse le dire mieux. Le R. P. Cayré semble même avoir compris que je le disais, puisque, dit-il, *j'avoue* que, dans mon hypothèse, on voit Dieu « en une certaine manière ». Je ne l'ai pas avoué, je l'ai dit. Nous savons tous ce que sont les aveux de ce genre. Ce que notre adversaire « avoue », c'est ce que nous préférerions qu'il n'eût pas dit pour pouvoir le critiquer plus à l'aise ; car le R. P. Cayré le sent bien lui-même, si c'est là ce que j'ai dit, lui-même ne dit pas autre chose, et nous sommes d'accord sur le fond de la question.

Laissons pour le moment de côté la question de savoir si j'ai ou non négligé d'introduire l'exemplarisme dans mon interprétation de saint Augustin. Admettons que j'aurais dû insister sur le fait que Dieu illumine la pensée dans l'ordre de la « causalité exemplaire » (expression sans doute, à ma connaissance, dont Augustin lui-même n'a jamais fait usage), cette déficience d'un livre qui souffre de tant d'autres ne changerait rien à la question. Je dis que, si l'on appelle « vue de Dieu » la vue de la vérité que nous voyons grâce à l'action des *regulæ* divines sur la pensée, on peut dire que l'illumination augustinienne nous fait voir Dieu « en une certaine manière ». Le R. P. Cayré déclare de son côté que la participation à la vérité, qui domine chez saint Augustin (bien que cette formule soit moins augustinienne que thomiste), comporte « une certaine vue de la vérité transcendante ». J'avoue ne pas bien saisir la différence, à moins qu'elle ne se cache derrière l'accord des formules, dans un désir secret de les interpréter différemment.

Ici, nous atteignons le psychologique et, avec lui, la limite des

conversations utiles. Si je continue, c'est avec l'espoir qu'une partie au moins de ce psychologique arrivera par là même à se formuler explicitement. Le R. P. Cayré souhaite manifestement établir, mieux encore qu'il ne l'a déjà fait, que l'illumination augustinienne a pour effet de nous donner, non certes des concepts abstraits à la manière de saint Thomas d'Aquin, mais des « intuitions » de l'esprit, comme celle d'être, par exemple, et celles qui viennent à sa suite. L'illumination régulatrice dont il parle ne lui suffit pas ; il estime que, pour saint Augustin lui-même, l'illumination divine, liée à l'exemplarisme divin, a un contenu. Je me garderai bien de le nier et, s'il faut dire là-dessus tout ce que je pense, je ne le nierai pas, parce que je crois que saint Augustin lui-même n'en a jamais rien su. Cette proposition paraîtra peut-être moins scandaleuse, si je l'entoure de quelques explications sur la psychologie de l'historien

L'historien des idées est cet être, malheureux par vocation première, qui poursuit l'entreprise irréalisable de savoir avec certitude ce qu'un autre être a pensé sur certaines questions. Bien entendu, il ne pourra jamais savoir que ce qu'on lui en aura dit. Autour de ce qu'on lui en aura dit, se trouve pourtant le halo vague de ce que l'on a peut-être pensé sans le lui dire, puis celui, plus vague encore, de tout ce que l'on aurait pu légitimement penser et dire, à partir de ce qu'on lui en a dit. La question de savoir en quoi consiste l'histoire des idées n'est pas simple, parce qu'il est arbitraire de décréter *a priori* qu'elle doit se limiter à l'un ou l'autre de ces objets, ou, au contraire, les embrasser tous. Peut-être même est-il pratiquement impossible, après s'être engagé à n'examiner que le premier ou le second de ces objets, de tenir scrupuleusement son engagement. Du moins, faut-il savoir soi-même ce que l'on aimerait pouvoir faire, tout en laissant chacun libre de faire autrement. En ce qui me concerne, j'aurais voulu dégager des textes d'Augustin sur l'illumination, le sens dont on peut être sûr que lui-même le leur a attribué. Je ne me flatte pas d'y avoir réussi. Le R. P. Cayré note que l'on me trouve « quelque peu embarrassé pour répondre aux objections de Hessen ». C'est trop peu dire. Je suis très embarrassé pour y répondre, je ne le suis pas moins pour répondre à celles du R. P. Cayré lui-même, et je le suis plus encore pour répondre à d'autres, que personne que je sache n'a jamais formulées. Bref, je suis embarrassé par les innombrables textes qui peuvent supporter une autre interprétation que la mienne, et dont il est en effet *impossible de prouver* que saint Augustin ne les ait pas entendus au sens qu'on leur attribue, bien que lui-même ne l'ait pas dit. Lorsqu'on cherche ce qu'un penseur a eu conscience de penser, pour ne lui attribuer que cela seul, on est relativement fort pour justifier l'interprétation que l'on propose, mais on est désarmé devant celles

qui lui attribuent, outre ce qu'il a effectivement pensé, tout ce qu'incluait peut-être sa pensée sans que lui-même le sût. L'historien que domine ce scrupule, ou, si l'on veut, cette faiblesse, donnera toujours aux autres l'impression de s'en tenir à une interprétation *minima* des doctrines qu'il expose ; on lui reprochera de ne pas exploiter « à fond » les textes que lui-même connaît et utilise. Quand on est superlativement courtois, comme c'est ici le cas, on ne lui reprochera pas d'être superficiel, mais c'est bien à cela qu'il en faut venir, et d'autant plus inévitablement que l'objection est cette fois irréfutable. L'histoire ainsi entendue est en effet nécessairement superficielle, son exactitude est sa seule profondeur. Ajoutons pourtant, et c'est une consolation pour qui s'impose cette limite, que pour être profond d'une autre manière en interprétant ces textes, il faudrait être plus profond que saint Augustin. Ce n'est certes pas impossible, mais les chances qu'il en soit ainsi sont faibles. En tout cas, on court, à procéder autrement, un risque grave, qui est d'approfondir la doctrine dont on parle dans un sens tout autre que son sens authentique et, par là-même, de l'appauvrir au point de la stériliser. Ce risque est aujourd'hui celui qui menace l'augustinisme même, et comme il suffit de nous lire, le R. P. Cayré et moi-même, pour voir que c'est bien lui qui nous tient à cœur, et non point telle ou telle controverse sur une poignée de textes, je me permets de dire ici sans scrupule toute ma pensée à cet égard.

La doctrine de saint Augustin lui-même est née de la rencontre, dans l'âme d'un penseur de génie et d'un saint, de la foi chrétienne et de la vie chrétienne vécue jusqu'à l'héroïsme, avec des thèses philosophiques qui étaient, en gros, celles de Plotin. De là est née cette synthèse que nous étudions, chacun à notre manière, et dont nous estimons l'un et l'autre que la fécondité n'est pas épuisée. Seulement, et c'est ici que les difficultés commencent, cette synthèse est tellement située dans l'histoire que nous ne communiquons plus avec elle directement. Entre le saint Augustin du *De Trinitate* et nous, combien y a-t-il eu de saints Augustins ? Pour ne citer que quelques-uns des plus grands, je compte celui de saint Anselme qui professe n'avoir jamais rien dit que saint Augustin n'eût déjà enseigné, celui de saint Bonaventure et de Mathieu d'Aquasparta (comptons-les pour un), celui de saint Thomas d'Aquin, celui de Malebranche, un ou deux autres enfin *(nec nominentur in nobis)* dont la présence, tout indésirable quelle soit, n'est pas sans peser lourdement sur ce débat. Si l'on se demande comment sont nés ces augustinismes, on constatera sans peine que, pour simplifier le problème, on les voit surgir au point de rencontre de l'augustinisme de saint Augustin lui-même avec une technique philosophique autre que celle dont il s'était servi pour élaborer sa doctrine. La

réalité historique n'est jamais si simple ; on peut néanmoins dire « en gros » que l'augustinisme théologique de saint Thomas, qui est réel, est une symbiose de l'augustinisme de saint Augustin et de la technique d'Aristote, comme l'augustinisme de Malebranche, qui n'est pas moins réel, est une symbiose de l'augustinisme de saint Augustin et de la technique de Descartes. On n'attendra pas d'un historien de la philosophie qu'il condamne de telles entreprises. Elles sont la vie même de la discipline qui fait l'objet de ses études. Il n'y a pas une seule grande philosophie qui n'ait jailli, dans sa jeune nouveauté, au contact de plusieurs autres. C'est le privilège des plus grandes que d'être toujours prêtes à entrer ainsi, à titre d'éléments essentiels, dans la structure de synthèses nouvelles, et l'on ne saurait être surpris que l'augustinisme de saint Augustin ait survécu de cette manière.

Ce n'est pourtant pas là toute la question. D'abord, s'il s'agit d'histoire, aucune de ces créations postérieures ne peut être tenue pour une interprétation historique de la pensée de saint Augustin. Incluses de droit dans l'histoire de l'augustinisme, elles ne peuvent servir qu'indirectement à mettre en évidence, et elles le font parfois de manière saisissante, tel ou tel aspect de la pensée d'Augustin lui-même dont elles développent à leur manière certaines possibilités. Roger Marston nous assure que l'Intellect agent n'est autre que le Dieu illuminateur du *De Magistro*. Ce n'est pas absurde. On voit bien pourquoi un théologien chrétien pouvait juger utile de soutenir cette thèse au XIIIe siècle ; on voit même en quel sens cela est vrai pour tout philosophe chrétien ; ce qui n'est absolument pas vrai, du point de vue de l'histoire, c'est que saint Augustin lui-même ait conçu son Dieu illuminateur comme Intellect agent. De même, pour prendre un exemple plus concret, lorsque, du *sic ista videat* (sc. *mens*) *in quadam luce sui generis incorporata* de saint Augustin, saint Thomas tire que, puisque cette lumière est *de genere animæ*, elle est notre intellect agent, on voit bien encore pourquoi il peut le faire, et peut-être y croire, mais historiquement parlant, s'il y croit, il commet un contre-sens que son ignorance philosophique épargnerait, même de nos jours, à tout candidat normal au baccalauréat. Or l'historien n'est, lui aussi, qu'un traducteur et l'exactitude lui suffit ; il n'a pas besoin de profondeur ; il en faut, au contraire, pour former un tel contre-sens, et peut-être plus encore pour le commettre de bonne foi, mais toutes les profondeurs des philosophes ne feront pas une exactitude d'historien. Admettons, pour déférer à qui de droit, que cela est d'un autre ordre, et supérieur ; et c'est pourtant autre chose, et c'est pourquoi les plus beaux des augustinismes se distingueront toujours pour l'histoire de celui de saint Augustin.

On accusera sans doute ici l'histoire de s'opposer illégitimement à toute évolution normale des grandes doctrines du passé et de les tuer définitivement, sous prétexte de les mieux comprendre. Ici encore l'adversaire a partiellement raison, en ce sens du moins que, puisqu'elle porte directement sur le passé comme tel, l'histoire a pour objet l'irrévocablement révolu. Il y a eu un saint Augustin, et jamais plus l'évêque d'Hippone ne commentera l'évangile pour les fidèles qui ne connaissaient peut-être pas tout leur bonheur. L'histoire des idées n'échappe pas à cette nécessité. Comme historiens, et seulement dans la faible mesure où nous faisons bien notre travail, nous ne pouvons qu'ouvrir à nos contemporains l'accès d'une pensée qui n'aura jamais existé qu'une fois. Si nous préparons l'avenir, c'est d'une autre façon. Un exposé parfait de la pensée de saint Augustin, c'est-à-dire quelque chose comme celui du P. Portalié grossi une centaine de fois, serait une très belle chose ; donner au lecteur l'envie et le moyen de lire saint Augustin est une entreprise plus modeste, mais utile à sa manière. Un maître en saint Thomas de mes amis disait un jour à ses élèves, qui s'obstinaient à lire des « Thomismes » quelconques : « Vous avez la source à votre disposition et vous ouvrez un robinet ! » Rien de plus juste ; le seul rôle du robinet est de faire désirer la source, qui est ici saint Augustin, ni moins, ni même plus, car le plus ne serait encore qu'un moins. Il n'y a rien de plus à faire du saint Augustin de saint Thomas, parce que ce que l'on peut faire de saint Augustin à partir du thomisme, saint Thomas l'a déjà fait ; mais saint Thomas n'est pas parti du thomisme pour faire l'histoire de saint Augustin, il est parti de saint Augustin pour faire le thomisme, et c'est pourquoi nous avons sa doctrine. Partir aujourd'hui d'un saint Augustin revu par saint Thomas, c'est, qu'on le veuille ou non, repartir du thomisme, s'engager dans la voie toujours ouverte de l'éclectisme, dont on sait à quoi elle conduit.

Il est toujours imprudent d'annoncer l'échec d'une entreprise. Cela prouve seulement que le prophète ne voit pas lui-même comment y réussir ; mais il me sera peut-être permis de dire que si j'ai protesté, trop vivement peut-être, contre toute entreprise pour thomistiser saint Augustin, c'est précisément parce que je ne vois pas que nous puissions y gagner saint Thomas, que nous avons déjà, mais que je vois fort bien comment nous pouvons y perdre saint Augustin. Pour parler plus explicitement, je dirai que constituer une « philosophie augustinienne » qui fasse pendant à la « philosophie thomiste », c'est évacuer l'essentiel du message de saint Augustin. Je veux ici laisser de côté la question de savoir s'il peut y avoir une doctrine de la « cause exemplaire », du « concept » et de l' « intuition » dans un exposé « systématique » de l'augusti-

nisme : ce sont là des problèmes dont la discussion irait à l'infini et où l'historien comme tel serait désarmé, car l'existence d'une formule prouve bien la présence d'une notion correspondante, mais l'absence d'une formule ne prouvera jamais que la notion correspondante ne soit pas là. Le vrai problème est autre et il est assez difficile pour qu'on ne le complique pas sans nécessité. Il s'agit simplement de savoir si l'on peut conduire la métaphysique plus loin que n'a fait Augustin, sans modifier les bases sur lesquelles repose ce qu'il nous a lui-même donné. A vrai dire, je ne le crois pas. J'ai parlé, dans cette nouvelle édition de mon livre, de ce que j'y nomme les « indéterminations augustiniennes ». On en trouverait aisément d'autres, mais celles que j'ai cru pouvoir utilement relever m'ont toutes semblé tenir à la même cause : saint Augustin a voulu formuler en langage plotinien des notions chrétiennes qui ne se laissaient pas traduire en cette langue. Si l'on veut aller plus loin que saint Augustin *dans le même sens*, il faudra aller jusqu'à Plotin ; si l'on ne veut pas aller jusqu'à Plotin, il faut au contraire s'arrêter au point où saint Augustin lui-même s'est arrêté, c'est-à-dire parler Plotin en pensant chrétien. La métamorphose du réalisme aristotélicien en métaphysique chrétienne était chose possible, celle de l'idéalisme platonicien ne l'est pas. Ce n'est point une question de génie, ce sont les données mêmes du problème qui en rendent impossible la solution.

Si, comme je le pense, la doctrine de saint Augustin n'a pas fini d'affirmer sa fécondité, ce doit être pour d'autres raisons et en un autre sens. J'ai déjà tenté de m'expliquer à ce sujet dans l'article auquel le R. P. Cayré veut bien renvoyer le lecteur en terminant son étude. J'y ai parlé, en effet, d'une métaphysique de l'expérience intérieure et je pense, aujourd'hui encore, que des possibilités très riches restent ouvertes dans cette direction. Saint Augustin a quelque chose à dire à chacune des générations philosophiques, moins nombreuses que les générations humaines qui se succèdent au cours des temps. Nous devons l'écouter encore aujourd'hui, mais non peut-être sans avoir pensé d'abord aux questions qu'il convient de lui poser. L'interroger sur l'exemplarisme est assurément important, mais peut-on espérer aller plus loin que lui dans cette voie en partant de sa réponse ? Que ceux qui pensent ainsi le suivent ! Il leur faudra donc dépasser d'abord l'exemplarisme thomiste, où les idées naissent de l'*Esse* divin, c'est-à-dire revenir de la théologie naturelle de saint Thomas à celles de saint Bonaventure et de saint Augustin, avec le platonisme latent qui les soutient. Sera-ce un progrès ? Pour le savoir, il faudrait d'abord être sûr d'avoir entendu dans sa profondeur la leçon de saint Thomas d'Aquin, dont le sens vrai reste encore peut-être en avant de

nous. Il faudrait ensuite être certain qu'un exemplarisme de l'essence est chose encore possible, depuis que nous en connaissons un autre où les essences se relient en Dieu même à l'exister. Lorsque je dis possible, je n'entends pas par là concevable ; je demande simplement s'il se trouvera quelqu'un, parmi les philosophes chrétiens de notre temps, pour revenir à saint Augustin, s'il a vraiment compris saint Thomas d'Aquin. L'exemplarisme augustinien me semble un moment capital de l'histoire de la philosophie chrétienne ; c'est même un moment sans lequel on ne comprendrait pas ceux qui le suivent, mais c'est un moment dépassé.

J'en dirais autant des tentatives qu'on nous annonce pour constituer une doctrine augustinienne du concept. S'il ne s'agit que de reprendre ce qu'a dit Augustin en le décorant d'un nouveau nom, il n'y aura là qu'un anachronisme sans danger hors de l'histoire ; mais si ce que l'on veut obtenir est un concept authentiquement augustinien, il faudra bien accepter en même temps sa théorie de la sensation avec la notion de l'âme et de l'homme dont elle est inséparable. Que l'on y touche, on sortira de la ligne d'Augustin pour s'engager dans une autre, qui sera probablement plus ou moins proche de celle de saint Thomas d'Aquin. Ici encore il y a eu progrès de la philosophie chrétienne et, semble-t-il, progrès irrévocable. Assurément, il y aura toujours des platoniciens parmi nous, mais l'effort séculaire de réflexion dont l'histoire est celle même de la philosophie chrétienne, ne les a pas moins laissés depuis longtemps déjà en arrière. Ce n'est pas simplement que saint Thomas soit venu après saint Augustin dans le temps. Beaucoup sont venus dans le temps après saint Thomas qui ne l'ont jamais rejoint sur ce point même. Simplement, la pensée chrétienne a pris conscience, avec saint Thomas, de la notion de l'homme qui peut seule la satisfaire. On ne dépassera cette notion que dans le même sens et non pas en revenant à saint Augustin.

Je m'excuse de procéder ici par affirmations, que l'on taxerait justement de sommaires, si elles étaient plus pour moi que la voie la plus courte pour en venir au positif de ces remarques. Si l'on me demandait ce qui reste à mon sens le plus fécond dans la pensée d'Augustin, je dirais que c'en est la partie la plus originale, la plus personnelle et, pour cette raison même, la moins exploitée. On peut, si l'on veut, élaborer, compléter ou systématiser les thèses maîtresses de saint Augustin. Dieu me garde de détourner qui que ce soit d'entreprendre cette tâche, ou plutôt, puisqu'elle a déjà été plusieurs fois entreprise, de la recommencer, mais ce ne serait là qu'organiser des conquêtes déjà faites au lieu d'en chercher de nouvelles. Des conquêtes nouvelles qui soient authentiquement augustiniennes, car c'est bien de cela qu'il s'agit entre nous, ne

me semblent concevables qu'à partir de la méthode à laquelle Augustin lui-même a dû les siennes, celles de l'analyse intérieure partout présente dans ses œuvres, mais qui trouve sa forme parfaite dans les *Confessions*. Ce qu'il y a de plus grand chez lui n'est pas la formulation abstraite, aujourd'hui caduque, de son expérience de la vie chrétienne ; ce n'est pas ce qu'il a conservé de Plotin, mais, bien au contraire, cette richesse d'observation concrète qu'il a déversée dans ses formules plotiniennes, et qui les font craquer sur toutes les coutures. S'il doit y avoir aujourd'hui un augustinisme vivant, nous ne le devrons pas à ceux qui écrivent des introductions historiques à l'étude de saint Augustin ni à ceux qui poursuivent quelque travail d'entretien ou de restauration de la doctrine. Aucun effort honnête n'est inutile, mais ce n'est pas de ces côtés qu'on peut espérer le progrès. Il viendra probablement au contraire d'un effort, tout différent, pour construire une phénoménologie de la vie chrétienne, ce qui serait simplement, pour l'augustinisme, s'emparer du plus authentique de ses biens.

Dans cet ordre défini dont il est sans doute superflu de souligner aujourd'hui l'importance, saint Augustin reste le maître irremplaçable. Il est porteur d'un message dont la perte serait si grave que rien ne pourrait nous en dédommager. Sous quelque aspect que l'œuvre de saint Thomas d'Aquin lui-même m'apparaisse, je ne vois pas qu'elle puisse nous être ici d'aucun secours. Je me suis permis de dire que saint Augustin n'avait jamais eu la métaphysique de son expérience chrétienne ; je dirais tout aussi volontiers que saint Thomas d'Aquin n'a jamais eu la phénoménologie chrétienne de sa métaphysique, et j'ajouterais qu'il n'a même pas essayé d'en avoir une. Sa spiritualité elle-même, et j'entends naturellement par là sa spiritualité d'auteur spirituel, est et veut être une science théologique de la vie spirituelle chrétienne, dont l'objet est d'en formuler les lois plutôt que d'en observer les réalisations concrètes, d'en analyser les structures et de s'appuyer enfin sur l'immense richesse de ces faits pour remonter vers les principes métaphysiques. L'histoire de la pensée chrétienne n'est pas finie, mais ses longueurs d'onde sont immenses. Nous sommes moins loin dans le temps de saint Thomas d'Aquin que lui-même ne l'était de saint Augustin. Il n'est pas interdit de supposer qu'une nouvelle théologie et qu'une nouvelle philosophie chrétiennes s'élaborent un jour, qui seront à celles de saint Thomas ce qu'elles-mêmes étaient à celles de saint Augustin. Elles absorberont tout le définitif de celles qui les auront précédées, mais on ne les y reconnaîtra pas tout de suite, parce qu'elles s'y présenteront sous une forme nouvelle. Il y aura peut-être alors des thomistes pour faire censurer quelques propositions des novateurs, comme il y eut jadis des

augustiniens pour faire censurer ce qui, chez saint Thomas, dérangeait leurs habitudes. Mais nous savons que de telles censures ne rendent pas toujours impossibles les canonisations futures. Si pareil événement doit un jour se produire, nous ne pouvons pas faire grand'chose pour le hâter, mais il est bon de se tenir prêt à l'accueillir, et il n'est sans doute pas mauvais de scruter parfois l'horizon pour en guetter la venue. Lorsque j'y rêve moi-même, je ne puis m'empêcher de penser qu'une telle réforme devrait s'opérer, au sein de la pensée chrétienne elle-même, d'un double mouvement de la phénoménologie et de la métaphysique marchant au devant l'une de l'autre et réunissant enfin leur jonction. Je ne crois pas que la métaphysique thomiste de l'existence doive modifier pour autant ses principes, mais il nous manque certainement au contraire un approfondissement, dans le même sens, de la spiritualité des *Confessions*, des *Soliloques* et de tant d'autres modèles que nous a laissés saint Augustin. Ceux qui entreprendront cette œuvre seront à la fois, sans contestation possible, de vrais augustiniens et de vrais thomistes, mais ils le seront comme l'eau est vraiment de l'oxygène et de l'hydrogène, justement parce qu'elle est de l'eau. L'histoire ne les remplace pas, mais elle les appelle ; car si modestes que puissent d'abord sembler leurs efforts, ils seront, j'en suis du moins persuadé, les premiers pas sur la voie d'un progrès dont une tradition près de vingt fois séculaire nous apprend qu'on doit toujours l'espérer.

Étienne Gilson.

REMARQUES SUR LA NOTE DE M. GILSON

Puisque M. Gilson m'invite à parler encore après lui, je le ferai, mais je tiens à lui laisser le dernier mot, et il l'aura.

Je le remercie très vivement des réflexions qu'il a bien voulu communiquer à l'*Année théologique* et dont les lecteurs apprécieront la souplesse unie à la fermeté et à la profondeur. Ai-je dit ou même insinué qu'il fût superficiel ? Je ne le crois pas, car je n'ai jamais pensé rien de tel et pour cause. Il suffit de l'avoir lu pour en écarter la tentation. Ces pages, comme tout son livre d'ailleurs, montrent bien en tout cas ce qu'il en est, et il est au surplus puissamment protégé par les canons de l'histoire, à l'abri desquels il aime se placer.

1° La différence de position qu'il signale justement ne constitue pas une différence doctrinale, une vraie divergence de fond et je suis heureux, au contraire, de relever une fois de plus tant de points d'accord.

Et d'abord sur la théorie de la connaissance. En y insistant, je ne me suis pas du tout mépris sur le plan de l'ouvrage, qui est très clair ; j'ai seulement voulu montrer l'importance de cette pièce, et M. Gilson la confirme encore dans sa note présente.

Il a même accentué l'entente sur l'aspect « vue » dans l'illumination, ce qui me cause une grande joie : tout le reste s'y rattache aisément.

Par contre, sur la possibilité d'une synthèse philosophique augustinienne, les divergences s'accusent ; mais c'est là une autre question. Je n'ai pas reproché à M. Gilson de ne pas avoir réalisé cette œuvre, tout en souhaitant qu'elle le soit un jour. Il reconnaît qu'elle est légitime, mais il faut avouer qu'il l'attend sans grande sympathie, sinon avec un sourire légèrement ironique. Je n'essaierai pas de dissiper tous les fantômes que ses yeux de lynx et son érudition prodigieuse lui découvrent à tous les tournants du chemin. Je voudrais seulement obtenir de lui quelque bienveillance pour les travailleurs, car j'en connais plusieurs, professeurs d'Universités, qui y pensent. De fait, une telle œuvre s'impose ; saint Augustin a laissé dans tous ses écrits des considérations philosophiques souvent importantes. Pour les comprendre, on ne peut plus se contenter de les répéter dans les termes où elles ont été exprimées, quoi qu'en dise M. Gilson, qui ne s'en contente pas lui-même. Il est indispensable de grouper tous ces éléments rationnels de façon à expliquer saint Augustin par saint Augustin lui-même. Faute de cela, on fait intervenir indûment une autre philosophie, le thomisme ou un système quelconque n'ayant souvent que des attaches éloignées avec saint Augustin. Ainsi notre but est moins spéculatif que ne le croit M. Gilson et nous le rejoignons sur le terrain de l'histoire doctrinale. Tous les dangers qu'il nous signale, et qui sont souvent réels, seront écartés avec d'autant plus de soin que, grâce à lui, nous les connaîtrons mieux à présent. C'est du moins le désir des professeurs qui ont envisagé ce travail. Car il s'agit là d'œuvres collectives, on le devine, et elles visent d'abord et avant tout à connaître saint Augustin *en lui-même et pour lui-même.*

Il est possible d'y réussir sans aboutir à l'un ou l'autre des systèmes postérieurs, si précisément on a bien soin de ne pas dépasser saint Augustin, tout en groupant méthodiquement son œuvre, et même en coulant la pensée en termes techniques, car formuler une doctrine, ce n'est pas l'amplifier, mais la fixer et prévenir les déformations. On pourra, on devra même normalement marquer les directions possibles vers tel ou tel système nouveau, sans les suivre chacune jusque-là, comme il est possible, en arrivant aux portes d'une ville, de noter les avenues allant vers la ville voisine sans s'y rendre soi-même. Observer que les avenues de l'augustinisme

vont vers le thomisme n'est pas identifier les deux doctrines, à supposer même que ces convergences fussent universelles.

Voilà le but des travailleurs dont j'ai parlé : il est modeste et M. Gilson le reconnaît utile à sa manière.

2° D'autres questions peuvent se poser et M. Gilson, plus philosophe au fond qu'il ne le prétend, a bien en vue, au moins pour l'écarter, une synthèse philosophique augustinienne, conçue comme une doctrine rationnellement élaborée en système, à la manière de saint Thomas : je dois le suivre sur ce terrain.

Il estime, si du moins je comprends bien, que le thomisme a épuisé l'augustinisme au point de vue proprement philosophique, et qu'il n'y a plus à y revenir.

Il est de fait que saint Thomas a constitué sur un plan universel, celui de l'*être*, une philosophie d'une perfection achevée. Elle est une vraie philosophie ; elle est, par son universalité, la philosophie par excellence ; elle est, en un sens, intangible, à cause de sa perfection, et par ailleurs irremplaçable en quelque manière, tant elle a pris de place dans les exposés de la doctrine répondant aux besoins éternels de l'Église, qui y trouve en outre un admirable instrument de pénétration.

Or, en une telle œuvre, saint Thomas s'est inspiré d'Aristote, c'est entendu, mais aussi de saint Augustin, qu'il a transposé. On peut dire à ce point de vue qu'il a systématisé l'augustinisme, même philosophiquement. Peut-on dire qu'il l'a épuisé, non pas sur des points particuliers, — car, il y a eu depuis et il y aura encore de nombreux augustinismes, même orthodoxes, et M. Gilson se plaît à relever la fécondité de la souche d'où ils sortent, — mais au point de vue de la *philosophie générale ?* Ici, M. Gilson semble bien croire que le cycle est fermé et qu'après saint Thomas, il n'y a plus à chercher une nouvelle systématisation rationnelle de l'augustinisme, qu'on ne peut que répéter ou déformer le thomisme.

Je suis tout à fait d'avis qu'on ne peut en effet multiplier les synthèses de ce genre ; sans doute même ne peut-il y en avoir trois, mais il peut certainement y en avoir une deuxième, aussi large que la première. Il suffit de trouver un point de vue de base qui soit aussi universel, et il existe : c'est le *vrai* et le *bien*, qui, pour être des propriétés de l'être, ne sont pas moins universels que lui. Ils supposent l'être, soit, mais ils ne se confondent pas avec lui de toute manière ; ils représentent un point de vue spécial. Ils peuvent donner à une philosophie une autre allure, sans d'ailleurs contredire directement une philosophie de l'être.

La philosophie de l'être n'inclut-elle pas tout le contenu de l'autre ? Oui, puisqu'elle est universelle, mais l'ordre sera bien différent, et l'exemplarisme ici n'aura qu'un rôle de corollaire,

tandis que dans une philosophie de la vérité, l'exemplarisme sera la pièce maîtresse, car dès le premier moment, on s'y élève à Dieu et l'on envisage ensuite toute chose sous l'angle de Dieu. Aussi les deux philosophies chemineront-elles côte à côte sans guère se rencontrer expressément, mais sans vrais heurts, si elles remplissent bien chacune leur office.

Le bien métaphysique étant aussi universel que le vrai, pourquoi, direz-vous, n'y aurait-il pas une troisième synthèse sur le plan du bien ? J'ai l'impression que celle-ci, pour être vraiment féconde, devra envisager non seulement le bien métaphysique, mais aussi le bien moral, et elle perdra alors le caractère d'universalité qui est ici en cause. Elle serait utile et trouverait des appuis en saint Augustin, mais elle constituerait un de ces augustinismes particuliers dont il a été question. Sur le plan universel, une philosophie du bien se rattachera normalement à celle du *vrai* et contribuera à l'enrichir.

Cette philosophie universelle fondée sur la vérité est d'ailleurs *réaliste*, puisque la vérité dont il est ici question est celle de l'être. L'idéalisme guette cette doctrine, mais on peut l'éviter comme l'a évité saint Augustin, sinon tous ses disciples.

C'est cette philosophie du vrai qui répond peut-être le mieux à la pensée augustinienne, et si le thomisme, à sa manière, est un augustinisme, comme le veut M. Gilson, celle-ci serait peut-être philosophiquement l'*augustinisme* par excellence. Au lieu d'être une recherche de Dieu dans le réel, ce qui est une forme de sagesse, il serait une contemplation expresse de Dieu dans le réel, ce qui constitue une sagesse supérieure.

Cette sagesse, j'y insiste, est avant tout intellectuelle. M. Gilson tend à mettre en lumière son aspect moral et sa note confirme cette tendance. Mais je crains qu'il n'exagère un peu en ce sens. Est-ce parce que M. Gilson n'est venu à saint Augustin qu'après avoir étudié à fond saint Bonaventure ? Et n'a-t-il pas inconsciemment porté à l'étude de saint Augustin quelque chose de cette tendance franciscaine ? Je ne sais. Mais il est manifeste que chez saint Augustin le vrai prime de plusieurs manières le bien, et sur ce point saint Thomas est certainement dans la ligne droite de l'augustinisme. Une déviation dès ce départ peut avoir de graves conséquences dans la suite. Aussi j'hésite à suivre M. Gilson dans cette tendance. Dans la sagesse augustinienne très complexe, le vrai et le bien sont associés, mais c'est le vrai qui soutient l'édifice.

Ainsi, une vraie philosophie, très augustinienne d'esprit, est certainement possible. J'ajoute qu'elle est *nécessaire*, non pour remplacer le thomisme, mais pour l'appuyer. J'estime que le désarroi des âmes à notre époque vient en grande partie de ce qu'il n'y a

pas une philosophie générale répondant à ce point de vue précis· Certains esprits sont beaucoup plus attirés par les problèmes de la vérité et du bien que par ceux de l'être. A ceux-ci répond la science, couronnée par la métaphysique de l'être. Aux autres répond la sagesse et l'exemplarisme en est la forme la plus haute dans l'ordre rationnel. Ces deux tendances se retrouvent en tous et de tout temps, mais elles sont inégalement marquées. Elles ne naissent pas ensemble. Peut-être la seconde s'impose-t-elle avant l'autre. Platon a brillé avant Aristote, et dans le christianisme saint Augustin a précédé saint Thomas de plusieurs siècles. L'esprit scientifique a dominé les temps modernes et étouffé l'esprit de sagesse. Celui-ci doit reprendre sa place et justement saint Augustin lui en fournit les moyens. Son action ne doit pas être purement théologique ou mystique. Pour être vraiment féconde, elle doit s'appuyer sur une philosophie, celle dont je viens de montrer les richesses, directement rattachées à la vérité et au bien. La synthèse signalée, modeste et d'utilité immédiate, n'a qu'un lointain rapport avec cette œuvre grandiose, dont seule la Providence a le secret.

M. Gilson n'a pas, me semble-t-il, envisagé l'augustinisme philosophique sous cet angle et par conséquent ses réserves ne l'atteignent pas. J'ai même l'impression que la philosophie ainsi comprise, qui est une vraie métaphysique de la vie de l'esprit, aidera puissamment à approfondir le sujet réservé par lui à l'augustinisme comme une part de choix, l'observation de la vie chrétienne.

Je rejoins sur ce point la position de M. Gilson et je suis heureux de lui laisser ainsi le dernier mot.

Une psychologie religieuse est en effet nécessaire de nos jours plus que jamais, et saint Augustin peut être en ce domaine un maître incomparable. Il a plus que personne étudié les rapports de l'*âme avec Dieu*, non seulement dans l'ordre surnaturel, mais dans la nature même, et jusqu'en ses profondeurs, jusqu'au delà de l'observation, au delà des phénomènes, jusqu'à la pure métaphysique, car je ne pense pas qu'en parlant de « phénoménologie », M. Gilson veuille exclure celle-ci de l'étude de la vie chrétienne. Mais tout cela est bien ordonné de fait chez le docteur de la grâce à la connaissance de la vie chrétienne, qu'il envisage à tous les degrés. Et voilà pourquoi je le présente d'autre part comme un maître éminent de la vie intérieure et mystique ; l'*hagiologie* tout entière peut lui demander des inspirations. Il faut hautement féliciter M. Gilson d'avoir affirmé avec cette netteté l'excellence de sa doctrine et de reconnaître qu'approfondir ainsi la vie chrétienne « serait simplement, pour l'augustinisme, s'emparer du plus authentique de ses biens ».

F. C.

HISTOIRE DES RELIGIONS (1)

XI. — Puisque les Celtes sont des Indo-Européens[2], lorsque nous abordons l'étude de leur religion, nous avons d'instinct la tentation d'y chercher un panthéon classique, une hiérarchie de dieux spécialisés qui président aux arts, à la guerre ou à l'amour. César n'hésite pas à reconnaître parmi les dieux gaulois un Mars, un Mercure, un Jupiter et un Apollon. Il semble que ce soit un non-sens, car si l'on interroge les mythographes du Moyen Age irlandais, il faut avouer qu'ils nous ont laissé du paganisme celtique un tableau tout différent. Ce n'est pas l'Olympe classique, mais bien une organisation du sacré qui s'apparente à celle que l'on observe dans les sociétés primitives indo-européennes avant qu'elles ne parviennent à la civilisation : fêtes saisonnières agraires, célébrées dans des lieux saints en l'honneur de déesses-mères, rites guerriers, sacrifices par le feu et l'eau, beuverie et hiérogamie de la fête du début de l'an, initiation tribale et initiation de confrérie, etc.

C'est qu'en effet le Celte ne relègue pas ses dieux dans un au-delà limité, il les pense sur la terre et il partage le pays façonné par les grands ancêtres mythiques en deux camps, celui des hommes et celui des puissances surnaturelles.

Des représentations diverses que l'homme s'est formées des puissances surnaturelles, deux types dominants se dégagent, des déesses-mères, unes et triples, divinités locales, déesses des rivières et des fêtes saisonnières, déesses animales, mères et éducatrices, incarnations des forces naturelles génératrices, et aussi destructrices, car la série des « mères » se prolonge par celle des

1. Voir le début de cette chronique dans le premier fascicule de la présente année.

2. Marie-Louise SJOESTEDT, *Dieux et Héros des Celtes* (*Mythes et Religions*. Collection dirigée par P.-L. Couchoud), Paris, Presses Universitaires de France, 1942, in-16 de xx-131 p.

divinités de carnage. Le type du dieu est le dieu-chef, père et protecteur de la tribu, à la fois guerrier, magicien et technicien. Ainsi à un principe social mâle s'oppose un principe naturel femelle, ou plutôt, à des forces sociales d'essence mâle répondent des forces naturelles d'essence femelle et un *hiéros gamos*, l'union du roi avec l'incarnation animale de la déesse-mère réalise sur le plan rituel ce mariage du groupe humain avec le sol nourricier, condition de la prospérité de la tribu et but de toute activité religieuse.

Dans le camp des hommes, le Héros incarne les vertus nécessaires à une race qui vit dans un monde saturé de sacré. Vertus guerrières donc, mais aussi vertus magiques, et c'est pourquoi le héros celtique est à la fois guerrier et chaman, une force sociale et réglée au service de la tribu, une force naturelle asociale et déréglée qui agit en dehors de son peuple et quelquefois dangereusement pour lui. Dualisme qui reproduit ainsi en quelque sorte cet autre dualisme qui s'observe dans le camp divin.

L'auteur a pris comme base de son exposé la tradition irlandaise, parce que c'est en Irlande principalement que le paganisme celtique a survécu assez longtemps pour être consigné sous une forme littéraire. Mais tout nous porte à croire que si la littérature orale de la Gaule indépendante avait été mise par écrit et nous était parvenue, elle ne nous révélerait pas un monde mythique très différent ni à coup sûr plus primitif que celui dont les textes irlandais médiévaux nous livrent l'accès. Nous en avons pour preuve l'existence, chez tous les peuples celtiques, d'une classe d'hommes sacrés, partout sensiblement la même, la classe des druides et dont l'organisation professionnelle, au-dessus des divisions politiques, assurait au monde celte une certaine unité de conception, en dépit de quelques divergences locales.

Le petit livre de M. Louis Renou, professeur à la Sorbonne, sur la *Poésie religieuse de l'Inde antique*[1] constitue l'une des meilleures introductions que je connaisse à l'étude du Védisme. On sait en quoi consiste cette religion qui dans l'Inde archaïque a précédé le Brahmanisme.

Lorsque les tribus aryennes vinrent des passes du nord-ouest dévaler dans les plaines de l'Indus, elles apportaient avec elles, héritées de la communauté indo-européenne, les éléments d'un culte, d'une mythologie et les bases d'un ordre social. Le culte consistait en des sacrifices, oblations pacifiques et holocaustes,

1. Louis Renou, *La poésie religieuse de l'Inde antique*. (*Mythes et Religions*. Collection dirigée par P.-L. Couchoud), Paris, Presses Universitaires de France, 1942, in-16 de xv-145 p.

et surtout sacrifice du soma, plante à propriétés exaltantes dont le jus offert en libation constituait en même temps une espèce de communion à la divinité. Le feu est le véhicule qui amène les dieux vers l'oblation humaine ou qui la transporte au ciel à leur rencontre. Pas de temple, mais près du village un terrain nu, apprêté à nouveau pour chaque cérémonie nouvelle et autour de l'autel en terre, le groupe des officiants avec processions, chants et récitations minutieusement agencées, prises dans le *Rig-Véda* et les autres livres sacrés.

Mais, chose curieuse, alors que les œuvres classiques de l'Inde, les grandes épopées, Kâlidâsa, le canon bouddhique ont eu en France le privilège de traductions nombreuses, l'ensemble massif des textes védiques, de ceux qui en fait commandent l'accès au Brahmanisme, est loin d'avoir connu la même faveur.

Nous n'avons du *Rig-Veda* qu'une seule traduction française, peu fidèle d'ailleurs et faussement lyrique, c'est celle qu'a donnée Langlois de 1848 à 1851. De cet autre monument du Védisme primitif qu'est l'*Atharda-Véda*, un cinquième seulement a été traduit et les *Upanishad* ne sont connus en français que par des travaux de seconde main. Nous avons par contre, un monument grandiose d'érudition, la *Religion védique d'après les Hymnes du Rig-Véda* d'Abel Bergaigne. C'est dire, par le fait même, avec quel intérêt seront lus et consultés les textes que nous révèle aujourd'hui M. Louis Renou, poèmes de la nature et du mythe, prières rituelles et magiques, hymnes de caractère spéculatif, morceaux choisis des Upanishad, etc.

XII. — L'ouvrage de M. Comboz[1] aurait pu s'intituler : « Ce que l'Inde et l'Orient classique se doivent mutuellement ». Essayons de résumer les conclusions de l'auteur, mais en notant dès l'abord que dans plus d'un cas la discrimination est parfois difficile à faire.

Un premier point peut désormais être considéré comme acquis. C'est dans l'Orient classique qu'il faut chercher l'origine des animaux ailés et des êtres fabuleux qui combinent les formes humaines et animales, harpies ou sirènes, sphinx, centaures, tritons, etc. C'est là que la Grèce et l'Inde sont venues également puiser. Par son contact avec l'hellénisme, le Gandhara a repris ces thèmes sous un aspect plus hellénisé. Ils disparurent de l'Inde avec le Bouddhisme.

1. Gisbert Comboz, *L'Inde et l'Orient classique*. (Publications du Musée Guimet. Documents d'Art et d'Archéologie, I), Paris, Geuthner, 1937, tome Ier, texte in-8° de 265 p., tome II, Tables des titres abrégés, Références iconographiques, Planches, in-8° de p. 51 + Pl. 165.

Les fouilles de la vallée de l'Indus, à Mohendjo-Daro et Harappa, ont révélé une grande affinité avec les antiquités sumériennes et élamites, mais quelle est celle des deux civilisations qui a influé sur l'autre ? M. G. C. admet que la préhistoire indienne semble de beaucoup antérieure aux ruines de Mésopotamie et que dans le cours du IIIe millénaire avant Jésus-Christ l'Inde se présente, en face de l'Égypte et de la Babylonie, avec une civilisation absolument individuelle et indépendante et techniquement égale à la leur. Les égouts mésopotamiens, par exemple, rappellent le système de canalisation voûtée de Mohendjo-Daro, mais celui-ci est incontestablement plus ancien et plus perfectionné. Les cachets d'origine indienne sont fréquents dans les fouilles de Sumer et d'Akkad et ils témoignent d'une maîtrise plus avancée. Par contre, des empreintes mésopotamiennes n'ont été découvertes que rarement aux Indes et elles sont d'une époque relativement basse. Rien n'indique que cette civilisation de l'Inde ait été aryenne. On constate au contraire de nombreuses divergences entre la culture pastorale védique et la civilisation urbaine de l'Indus. Par contre, à une date plus récente et par des voies inconnues, l'Inde aurait reçu de l'Assyrie l'ordonnance de colonnes reposant sur des animaux, thème tout à fait particulier à l'art hittite et à l'art mésopotamien, ainsi que de nombreux détails architecturaux de la Perse achéménide et sassanide.

Le contact entre l'Inde et l'Élam à des époques anté-historiques est certain. On en trouvera la preuve dans les analogies du décor céramique. Il est cependant impossible dans ce cas particulier d'indiquer quelle est la plus ancienne de ces deux poteries. D'autre part, de nombreuses figurines de déesses nues, fréquentes dans tout l'Orient sémitique, comme aussi dans les civilisations sumériennes et élamites, existent, très semblables de facture dans l'Inde préhistorique. On retrouve à l'origine de toutes les civilisations des représentations de la nudité féminine comme symbole de fécondité et de fertilité. Elles sont nombreuses dans toute l'Asie jusqu'au Japon. Il serait donc imprudent de chercher à expliquer ces représentations les unes par les autres ; ce même motif ayant été traité spontanément de diverses manières chez les différents peuples, mais des échanges facilités par le voisinage, ont pu amener certaines ressemblances de types ou de facture. On s'était demandé quel sens exact il fallait donner à ces statuettes de déesses nues exhumées des sépultures. On ne pourra plus douter qu'il s'agit là de talismans de vie et d'immortalité si on veut bien les rapprocher de ce texte du Rig-Véda (X, 18, 13) qui dit en s'adressant à une défunte : « Pénètre sous cette terre, ô notre mère... et que cette jeune mère te protège ! »

La part de l'hellénisme s'affirme surtout dans l'art des régions frontières de l'Inde, en Afghanistan et au Gandara. On y retrouve le chapiteau corinthien, quelques thèmes de sculpture exclusivement hellénique et surtout la création d'une image de Bouddha, apparentée de très près à un Apollon.

M. G. Comboz, et c'était son droit, s'en est tenu surtout aux relations artistiques qui ont pu exister entre l'Inde et l'Orient classique. Il a traité ce sujet avec une compétence hors ligne à laquelle il convient de rendre hommage. Mais puisque dans ces temps anciens l'art n'existait guère qu'au service de la religion, on saisit d'ici tout ce qu'il est possible de tirer de l'ouvrage pour l'Histoire des religions. L'auteur n'y a pas suffisamment insisté, sans doute parce qu'il se sentait sur un terrain moins familier, mais il est bien certain qu'une étude faite à ce point de vue serait d'un intérêt exceptionnel.

XIII. — Au cours d'une mission en Afrique, M. Griaule[1] a découvert dans la vallée du Chari, au sud du Tchad, une civilisation nègre supérieure à tout ce qui existe actuellement dans le pays. Par ailleurs, les chroniqueurs arabes et les légendes africaines avaient gardé le souvenir d'une population de géants, les Sao, qui auraient autrefois habité le pays, et les grandes jarres funéraires qu'on exhume de terre, n'auraient été que les gobelets à boire où ces chasseurs étanchaient leur soif au retour des chasses à l'éléphant. La réalité est plus prosaïque. En fait, au VIIIe siècle de notre ère, les Sao sont installés autour du Tchad. Au Xe siècle, ils sont descendus dans les plaines du sud-ouest. Ils en sont chassés au XVe par des musulmans venus d'Arabie et ils se réfugient dans le massif montagneux du sud où leurs descendants, les Kotoko, habitent encore.

Le Musée de l'Homme a exposé une collection d'objets exhumés des fouilles de MM. Griaule et Lebeuf et cette exposition pose nombre de questions auxquelles il est difficile pour le moment de répondre. On annonce heureusement que trois gros volumes sur les Fouilles Sao essaieront de satisfaire à notre curiosité.

En attendant, M. Griaule a eu l'heureuse idée de faire en quelque sorte l'historique de son exploration et ce petit volume qui semblerait n'être à première vue que le très vivant récit d'un voyage au centre de l'Afrique, se révèle à la lecture comme tout plein de renseignements du plus haut intérêt, non seulement sur l'ethnologie des Sao, mais aussi et surtout sur l'histoire des religions.

Puisque les Sao ne sont au Tchad que des émigrants, d'où viennent-ils ? L'auteur ne le dit pas expressément, mais on sent, à de

1. Marcel GRIAULE, *Les Sao légendaires*, Paris, Gallimard, 1943, in-8° de 168 p., huit planches et cartes.

multiples indices, qu'il placerait volontiers leur premier habitat dans la région du Nil. Qu'il me permette de lui signaler un petit fait qui pourrait s'ajouter à ses fiches.

M. Griaule note, p. 109, que, d'après une légende, la cité Sao Goulfeil, assiégée par un sultan du Bornou, aurait arrêté l'ennemi de la façon suivante : Des marabouts écrivirent des versets du Coran sur des fragments de peaux et les placèrent dans des poteries à fond rond en forme de larmes épaisses. Ils préparèrent ainsi une grande quantité de ces mines magiques et les placèrent sur le chemin des envahisseurs et ceux-ci, au passage sur le terrain miné, perdirent la santé et sentirent fondre leurs intestins. Inutile de souligner l'anachronisme, car la ville à cette époque ne connaissait pas l'Islam, mais le fait était réel et la mission a découvert cent cinquante de ces mines à l'endroit désigné. La pratique était usuelle en Égypte au cours de la xiie dynastie (2000-1785) et, pour arrêter les empiètements des princes syriens et nubiens, des textes magiques d'exécration écrits sur des tessons ou sur des figurines envoûtaient au loin les ennemis du pharaon. Kurt Sethe et surtout G. Posener (*Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Bruxelles, 1094) ont publié ces textes.

Nous avons déjà souligné plus d'une fois dans nos chroniques comment pour le primitif les ancêtres demeurent une puissance qui supporte la vie entière du clan et sa structure sociale, la prospérité ou le malheur de la tribu. L'épisode raconté p. 75 en est une nouvelle preuve. Les fouilles avaient dégagé sur un petit monticule une poterie oblongue qui renfermait une poudre noire, charbonneuse, avec quelques ossements informes. Une délégation de vieillards s'en vint protester auprès des fouilleurs : « La terre qui est là n'est pas une terre ordinaire, elle contient des choses qu'y ont placées nos ancêtres ; le pot du dessus renferme la *chance* du pays. »

Ces ancêtres peuvent être d'ailleurs des hommes ou des animaux. Lorsqu'un chef bornouan prend une décision qui ne leur plaît pas, les gens de Makari lui disent : « Toi, tu es musulman. Tu es le chef, c'est vrai, mais la terre est à nous autres, hommes de la famille du Serpent. » Il faudrait d'ailleurs citer tout entière la scène merveilleuse qui, au village de Sao, a permis à M. Griaule de constater parmi les indigènes la présence d'un totémisme toujours vivant. Un vieillard avait baisé avec respect un bracelet de cuivre exhumé du sol et qui, dans son idée, avait appartenu aux ancêtres. Il proteste que continuer les fouilles, c'est extraire du sol la force qui permettait de vivre et c'est de cette force que le chef tient son pouvoir civil et religieux. Quand on choisit un nouveau chef, on le présente aux ancêtres. Mais, ces ancêtres, quels sont-ils ? Sans doute ces Saos légendaires qui dorment leur dernier sommeil dans les

grandes urnes funéraires, mais aussi les crocodiles du fleuve, et sur la rive, le nouvel élu était ainsi présenté : « Voici, tu es sur la place de tes pères, de tes mères et des crocodiles. » Puis, s'adressant à ces derniers, le prêtre leur déclarait : « Nous venons avec le chef, nous venons pour le nommer, selon la coutume des crocodiles. Que Dieu donne la bénédiction au village ! » Et le prêtre montrait le chemin par lequel dans les temps anciens passaient les crocodiles de la parenté. Le chef était aussi présenté aux varans, les gros lézards qui fréquentent la muraille de la ville, murailles sacrées où des vivants ont été murés, tout comme dans les enceintes fortifiées des Sémites de Palestine, afin que l'esprit toujours vivant des victimes ajoute à la défense matérielle une protection surnaturelle.

Mais, remarque importante, le totémisme n'est pas une religion, et on n'adore ni le crocodile ni le varan. Le groupe sao prétend descendre d'animaux totémiques ; il admet une consanguinité entre l'homme et le crocodile ; ce ne sont pas là des dieux, mais des ancêtres, des alliés qui continuent de s'intéresser à leur descendance, qui à un moment donné pourront aider et rendre service, qu'on honore et ménage par des rites de conciliation, mais que l'on n'adore pas.

Nous en avons assez dit pour montrer l'intérêt de ce livre, mais aussi pour faire ressortir tout ce que l'Histoire des Religions est en droit d'attendre de la publication intégrale des Fouilles Sao.

Quelques remarques. Je ne crois pas que le Totémisme existe chez les Pygmées africains, p. 155. Les tarifs sacrificiels de Carthage, p. 177, ne parlent pas de l'offrande de produits et de grains utilisés par les hommes. P. 98, le dépôt des reliques d'un martyr dans l'autel chrétien n'a rien à voir avec l'idée de la victime emmurée dans une fondation. La conception spirituelle est tout autre. Il se peut cependant que le souvenir de la muraille de la construction qui a besoin d'être défendue contre les génies du sol (*I Reg.*, XVI, 34) par un sacrifice humain, ou par une force quelconque, on dirait maintenant un *mana*, ait influé sur le canon du concile provincial de Chelsea en Angleterre (816), qui prescrit, à défaut de reliques de saints, de placer la Sainte Eucharistie dans le tombeau de l'autel.

XIV. — Il y a longtemps que Mommsen déclarait qu'une bonne étude de l'empire romain ne serait possible que lorsque les monographies des différentes provinces auraient vu le jour. L'ambition de M. Thouvenot[1] a été évidemment de répondre à ce désir, en ce

1. R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, Fasc. 149), Paris, de Boccard, 1940, in-8° de 748 p., 179 illustr., 1 carte.

qui concerne la Bétique, cette province romaine de l'Espagne qui en gros correspond à l'Andalousie, et il a écrit à ce sujet un livre définitif qu'on consultera pendant longtemps et toujours avec fruit.

Mais notre dessein n'est pas de parler ici de ce que Rome a pu donner à cette province espagnole si parfaitement incorporée à l'Empire, la paix, la richesse, une haute civilisation naturelle, une belle vie intellectuelle et artistique, ni de ce que la Bétique a rendu à Rome, non seulement ses fruits et ses minerais, mais des hommes comme Sénèque et Lucain, Junius Gallio, le proconsul d'Achaïe devant lequel comparut saint Paul à Corinthe, et deux de ses plus grands empereurs, Trajan et Hadrien ; nous voudrions simplement dire un mot de la religion du pays que les Romains appelaient *Hispania Ulterior*.

Des cultes indigènes il ne reste, pour ainsi dire, aucun vestige, si ce n'est, comme on pouvait s'y attendre d'Ibères qui accèdent à une civilisation agricole, le culte de divinités chtoniennes et de fécondité. On sait comment Tarsis, après une brillante période, commença à tomber peu à peu, et peut-être par l'intermédiaire de Gadir (Cadix), sous la domination des Tyriens. Après la chùte de Tyr par Nabuchodonosor en 586, les Carthaginois prennent sur cette côte la tutelle qu'avait exercée la métropole. Plus tard, lorsque Rome se fût emparée du pays, le peuple s'en vint aux dieux du panthéon gréco-romain, mais les cultes sémitiques avaient pénétré trop profondément pour pouvoir être facilement abandonnés. Un curieux document, la Passion des saintes Justa et Rufine, nous apprend qu'au IIIe siècle, on célébrait encore publiquement à Hispalis, le culte d'Adonis et de son amante, qui ne s'appelle pas ici Aphrodite, mais d'un nom carthaginois, Salambo.

Des femmes nobles portaient sur leurs épaules la statue de la déesse dans une procession solennelle, au cours de laquelle elles faisaient la quête rituelle et dansaient comme les prêtres de la Déesse Syrienne. On plantait dans des pots de terre les jardins d'Adonis et finalement des poupées représentant le dieu mort étaient précipitées dans l'eau d'un puits. Il semble qu'en Espagne comme en Syrie, ces Adonies coïncidâssent avec le début de l'année sothiaque (19 juillet), marqué par le lever de Sirius.

Isis avait des adorateurs à Cadix. A Cordoue, un fidèle de Cybèle, la Grande Mère des Dieux, fait un taurobole pour le salut de l'empire. A Cordoue encore, des Syriens hellénisés de Gaza adressent une dédicace à leurs dieux, le Soleil, qualifié de très grand et appelé aussi Phrên, le nom égyptien de Râ dans les papyrus d'Héliopolis, Elagabale qui n'est autre que le dieu Ba'al, l'Astarté de Chypre, et Athéna, non pas la patronne d'Athènes, mais l'ancienne Anat phénicienne, l'Allâl des Araméens et des Arabes.

Le temple de Saturne à Gadès, dont parle Strabon, est un ancien sanctuaire de Ba'al et les temples de Junon à Mela étaient en fait consacrés à Astarté. Jusqu'au IVe siècle de notre ère, le Melqart syrien de Gadès conserve ses dévots. Ce dieu a gardé jusqu'au bout son caractère essentiellement sémitique. Sans doute on l'identifie avec Hercule, mais avec un Hercule navigateur que n'ont jamais connu les Gréco-Latins. L'entrée du temple était interdite aux femmes et on en écartait soigneusement les porcs. Les officiants portaient des tuniques de lin de couleur blanche et s'ornaient la tête de bandelettes à la mode orientale ; les thuriféraires avaient des robes flottantes et comme à Palmyre ou à Doura-Europos, le sacrificateur se distinguait par une large bande de pourpre sur son vêtement. Les prêtres avaient les pieds nus et la tête rasée. Un feu brûlait perpétuellement sur l'autel et aucune image anthropomorphique ne représentait le dieu. Par contre, il semble bien que les mystères de Mithra n'aient obtenu qu'un médiocre succès auprès des populations d'abord sémitisées, puis romanisées de la Bétique.

A ces quelques détails auxquels il serait aisé d'en ajouter d'autres sur le culte des divinités romaines, et surtout sur le culte de l'empereur en Bétique, on jugera de la richesse d'un ouvrage édifié selon les meilleures méthodes.

XV. — Les lecteurs de cette chronique d'Histoire des Religions m'auront sans doute trouvé plus d'une fois bien sévère et peut-être en leur for interne auront-ils pensé que je frisais l'injustice. J'essaie qu'il n'en soit rien, mais malheureusement je suis trop souvent obligé de constater que l'Histoire des Religions, science difficile et qui est en voie de se constituer, science qui demande de minutieuses recherches et d'immenses lectures, est la seule discipline où l'on se permette d'y regarder en gros. C'est donc une très particulière satisfaction lorsque le chroniqueur se trouve enfin en présence d'un ouvrage dont il n'a que du bien à dire, un livre composé d'après les méthodes les plus sévères et avec un souci d'exactitude, d'acribie scientifique à nul autre pareil.

M. Geo Widengren traitant dans son livre de la croyance au Grand Dieu de l'ancien Iran[1], ne craint pas de consacrer le premier quart de son livre à exposer le matériel comparatif qui va lui permettre de composer le type général du Grand Dieu dans les religions primitives, avec ses nécessités internes, ses liaisons d'idées

1. Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung* (Recueil de travaux publiés par l'Université d'Uppsala). A. B. Lundequistska Bokhandeln. Leipzig, Harrassowitz, 1938, in-8° de VI-420 p.

et ses qualités principales. Cette base établie, il lui est plus facile de passer aux dieux de l'ancien Iran et de constater si vraiment on trouve en eux les caractères évolués de « grands dieux » primitifs.

Très justement l'auteur laisse de côté ces grands dieux australiens dont l'existence a soulevé autrefois tant de discussions parmi les anthropologistes. Il n'accepte dans son dossier comme « all-Father », que les dieux du ciel qui lui apparaissent comme nettement dessinés, c'est-à-dire en Afrique, là où Frazer les avait trouvés. Il les rencontre chez les Pygmées et il m'est particulièrement agréable de trouver sous la plume d'un savant protestant cette appréciation des travaux du R. P. Schebesta : « Gerade die Beobachtungen dieses gewissenhaften, objektiven Forschers lassen es nicht mehr zweifelhaft erscheinen dass bei den afrikanischen Pygmäen ein höchtes Wesen verehrt wird », (p. 29). Il les rencontre également chez les Bambara, les Achanti, les Hottentots, les Boschimans, les Barundi, etc. La liste aurait pu s'allonger, car des travaux importants ont paru ces dernières années qui ont beaucoup augmenté le matériel comparatif mis à la disposition des savants.

Toutes ces religions africaines présentent un élément constant : Il existe un Dieu souverain, Dieu père et créateur, un Dieu céleste et qui parfois est devenu un Dieu-Ciel, parfois aussi un Dieu-Soleil, plus rarement un Dieu-Lune, maître des destinées du monde et des hommes. Ce Dieu n'est soumis à aucun *fatum* et ses décisions sont sans appel. Il est généralement bon, mais il a aussi en lui des puissances que l'homme peut estimer mauvaises pour lui, si bien que ses deux pôles deviennent parfois antithétiques et qu'il se décompose en un dieu bon et en un dieu mauvais. Il est le créateur du monde et il a tout fait, mais il arrive aussi qu'il tourne au « roi fainéant » et ce sont alors ses fils qui mènent le monde. L'auteur aurait pu étendre de beaucoup son enquête et l'ouvrage monumental du P. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, lui aurait fourni des éléments sûrs.

Telle est donc l'image que M. G. W. nous présente des « grands dieux ». Il n'a pas de peine ensuite à retrouver dans Mithra, dans les dieux de l'atmosphère comme Vayu et Vata, dans Ahura-Mazdah et Zervan, en proportions diverses et diversement centrés, les éléments qu'il vient d'énumérer. Qu'on veuille bien ne pas objecter que cette multiplicité de grands dieux est étonnante. Il ne faut pas oublier que chacun d'entre eux a été le grand dieu d'un état particulier et parfois d'un moment de l'histoire limité, avant de se fondre dans un syncrétisme obligatoire.

Ce travail est soutenu par de très nombreux textes avestiques, pehlvis, persans, arabes, etc., bien présentés et bien traduits, et on peut estimer que la conclusion est solide : Mithra, Ahura-Mazdah, Zervan sont d'anciens grands dieux évolués, de même nature que

les grands dieux africains dont ils sont ici rapprochés. Leur élément central serait d'après l'auteur une « *Schicksalmacht* ». Bien loin d'être comme le Zeus homérique soumis à la *Moïra*, ils dominent le destin.

On ne verrait à ce travail qu'une seule objection, ou mieux on pourrait exprimer à ce sujet un regret, c'est qu'on ne voie pas toujours comment, par quelles déviations ces grands dieux, d'abord dieux du ciel, ont pu devenir des dieux de l'atmosphère ou se confondre avec le ciel lui-même pour en arriver finalement à l'état que nous montre la théologie de l'Avesta.

Ouvrage de toute première valeur et qui est à signaler à tous ceux, et ils sont nombreux, qui, malgré les témoignages, ne veulent pas encore admettre l'existence d'un « Grand Dieu souverain et unique » chez les Primitifs.

XVI. — Pour Homère, Cassandre est simplement la plus belle des filles de Priam, il ne sait rien de son don de prophétie et dans l'*Odyssée* Agamemnon raconte à Ulysse comment sa captive est tombée sous les coups de Clytemnestre. On connaît par contre la scène admirable, l'une des plus émouvantes qu'ait écrites Eschyle. La fille de Priam se tient sur le seuil du palais des Atrides, les yeux fixés sur la statue d'Apollon et elle invoque le dieu. En proie au délire prophétique, elle décrit ses visions, rappelle les crimes passés de la maison d'Atrée, l'horrible festin de Thyeste et la malédiction des dieux. Ayant ainsi donné par sa connaissance miraculeuse du passé la preuve de ses dons de voyante, elle annonce obscurément la mort d'Agamemnon et son propre sort.

Dans une nouvelle crise de délire, elle divulgue le complot tramé, entasse oracles sur oracles et cette fois proclame : « Je te dis que tu verras la mort d'Agamemnon », v. 1246. Le chœur se refuse à la croire. Alors, dans un troisième accès plus violent, Cassandre brise son bâton de prophétesse, arrache de sa tête les bandelettes sacrées, déplore une dernière fois sa propre infortune et pénètre dans le palais pour y mourir en adressant au Soleil une invocation suprême.

Entre la destinée de Cassandre, telle que la présentent Homère et la légende d'Eschyle, on aura remarqué l'introduction d'un élément entièrement nouveau, le don de prophétie. Cassandre n'est pas seulement un devin habile à interpréter les songes, elle est une inspirée, possédée par le dieu. D'où vient cet élément légendaire que rien n'explique à première vue ? Tel est le thème de l'ouvrage de Juliette Davreux[1].

1. Juliette Davreux, *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège), fasc. xciv, Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, Paris, Droz, 1942, in-8° de xi-238 p., 57 planches hors texte.

L'auteur n'a voulu étudier que la tradition littéraire dans son développement chronologique et s'il a parfaitement rempli sa tâche, on regrettera qu'il n'ait pas poussé plus loin son enquête.

On sait que la geste troyenne a donné lieu à un vaste cycle épique que nous ne connaissons guère que par le résumé de Proclus. Ce serait un certain Stasinos ou Hégésinos, le poète des *Chants Cypriens* qui, le premier, aurait conféré à Cassandre ce don de prophétie. Hélénos, le frère jumeau de Cassandre, était devin, les attributs de l'un auraient passé à l'autre et celle-ci aurait été élevée par le poète à la dignité de prophétesse inspirée. Nous avons d'ailleurs un exemple analogue dans la légende de Manto, la fille de Tirésias, qui, avant de devenir une prophétesse livrée à l'enthousiasme, n'était qu'une simple devineresse comme son père.

Oui, mais... quand on connaît les récits étiologiques des Grecs et les éléments de folklore que renferment leurs légendes, on est en droit de se demander si l'Histoire des Religions n'aurait pas son mot à dire en cette affaire. Sans doute, il est difficile d'admettre les conclusions de A.-J. Reinach qui prétendait retrouver en Ajax et Cassandre d'anciens dieux préhelléniques. Cassandre aurait pris à Ilion la place de la Mater Idaea, la grande déesse phrygienne, mais tout de même ! Pausanias nous apprend qu'il y avait à Amyclées le temple et la statue d'une déesse Alexandra que les Amycléens confondaient avec la fille de Priam. Ailleurs, Cassandre est identifiée avec la Crétoise Pasiphaé, mère du Minotaure, et de ce fait, elle possède un temple et un oracle à Thalames en Laconie.

Il y aurait également tout un jeu d'étymologies qui identifie Cassandre et Hélène, laquelle serait une ancienne déesse de lumière *(sélênê)*.

Par ailleurs, on pourrait se demander comment les anciens expliquaient le délire mantique. Le devin prédit par l'interprétation des signes que les dieux envoient ; sa qualité est un don surnaturel, mais qui ne met en jeu que les ressources de son intelligence ; par contre, le don de prophétie extatique est tout autre chose. Euripide prenant la Pythie pour modèle montre Cassandre en proie au délire bacchique ; c'est une inspirée, une ménade qui partage les extases des dieux, son instinct divin la rapproche de l'animal inconscient, car « elle est le chien qui flaire la piste du sang ». Le poète l'appelle même la vierge d'Apollon. Mais d'un autre côté l'antiquité du ve siècle pensait que l'enthousiasme mantique ne pouvait être transmis que par l'union d'Apollon et de son interprète et qu'il n'y a pas d'inspiration prophétique sans don d'amour. Par contre, dans l'idée des primitifs, prophètes et prophétesses devaient rester vierges !

Il y a là des problèmes d'Histoire des Religions que l'on n'a pas voulu aborder. Il serait intéressant de les débrouiller et nul ne

semble mieux indiqué pour cette tâche délicate que Mme Juliette Davreux, l'auteur de ce livre distingué.

XVII. — On connaît la brève notice que dans ses *Commentaires* (VI, 17) César a consacrée à la religion gauloise. Dans la liste des divinités qu'il mentionne figurent Mercure, Mars, Jupiter, Apollon et Minerve. Comme chez les Romains, Mars présidait à la guerre et Mercure au commerce. Aux trois autres divinités, César assigne le même rôle qu'elles tenaient dans la religion romaine. Il mentionne encore un Dis Pater qui, aux dires des Druides, aurait été l'ancêtre de tous les Gaulois. C'est le procédé bien connu de l'*interpretatio romana* qui applique des noms romains à des divinités autochtones, mais les recherches des savants semblent bien prouver que le dieu indigène assimilé au Mercure romain n'a pas été seulement le dieu des transactions financières, pas plus que Mars n'aurait été exclusivement un dieu guerrier.

Par ailleurs, Lucain, d'un siècle postérieur à César, cite dans sa *Pharsale* (I, 445-446) le nom indigène de trois divinités celtiques, Teutatès, Esus et Taranis et l'on est en droit de se demander à laquelle des divinités mentionnées par César correspondent les trois dieux cités par Lucain. Deux scolies découvertes à Berne par H. Usener, mais dont on ne sait malheureusement ni par qui, ni quand elles furent rédigées, ont jeté une certaine lumière sur ce difficile problème. Le premier scholiaste identifie Teutatès et Mercure, Esus et Mars, Taranis et Dis Pater. Mais pour le second, Teutatès et Mars se confondent, et de même Esus-Mercure, Taranis-Jupiter.

C'est de ces données, en apparence divergentes, qu'est parti P. Lambrechts pour essayer de préciser la nature et le rôle de ces dieux qu'ont adorés les Gaulois nos pères[1].

Le premier groupe, qui comprend les types du dieu dans la pose bouddhique, du dieu à la ramure de cerf, du tricéphale, du dieu au serpent gaulois, a été assimilé à l'époque gallo-romaine à Mercure et à Mars et surtout au premier. D'autre part, le dieu à la roue, le dieu au maillet et le groupe couronnant la colonne du cavalier au géant anguipède, présentent un ensemble de traits qui constituent l'expression commune d'un même type divin indigène, à savoir le Jupiter-Dis Pater celtique. Mais l'archéologie et l'épigraphie prouvent en Gaule l'identité de Mars et de Mercure, et ainsi nous rejoignons les scolies de Berne qui mettent, d'une part, Esus-Teutatès et de l'autre, Taranis, c'est-à-dire Jupiter-Dis Pater.

---

1. Pierre LAMBRECHTS, *Contribution à l'étude des divinités celtiques* (Université de Gand, 93e livraison, Bruges, de Tempel, 1942, in-8° de 199 p., XXIV pl. hors texte.

Faut-il remonter jusqu'à un seul grand dieu masculin ?

Une étude plus approfondie semble bien prouver que les tribus celtiques de la Gaule centrale ont eu une tendance manifeste à assimiler leur grand dieu avec le Mercure des Romains, tandis que ceux de l'est de la Gaule identifiaient le dieu suprême gaulois avec Jupiter, cette identification étant d'ailleurs plus récente que la première. Ainsi Taranis serait à rapprocher et peut-être même à confondre avec Teutatès et Esus. La chose est possible et je crois que M. Lambrechts en a donné des preuves convaincantes.

Mais s'ensuit-il que l'on puisse conclure avec lui que la civilisation celtique a connu un grand dieu assez vague et mal défini dont la personnalité et les attributions, au contact du polythéisme romain, se sont décomposées en plusieurs parties, un dieu celtique « assez indéfini et impersonnel » ? La chose semble difficile à admettre. C'est qu'en effet cette conclusion présumerait comme étant résolu le problème des origines de la religion indo-européenne et elle nous forcerait à mettre à la base cette force impersonnelle et divine qui correspond au *mana* polynésien et qui n'est encore qu'une hypothèse. Dans l'état actuel des études indo-européennes, nous remontons jusqu'à un dieu du ciel lumineux et à une déesse-mère de la Terre, divinités suprêmes et personnelles dont l'Histoire des Religions peut expliquer la genèse et qui, bien entendu, se sont ensuite divisées en de nombreuses divinités spécialisées. Vouloir aller au delà n'est qu'hypothèse aventureuse, et si l'auteur avait étudié les déesses-mères celtiques, nul doute que cette constatation ne l'eût frappé et l'aurait ainsi amené à modifier ses conclusions.

Ouvrage de valeur, bien conduit et remarquablement informé, qui renferme des vues pénétrantes, mais dont nous ne sommes pas le seul à critiquer la conclusion.

XVIII. — Mentionnons en terminant trois ouvrages de vulgarisation touchant l'histoire des religions, écrits par O. Karrer[1], E. Lesimple[2], S. Lemaître[3].

1. L'ouvrage de M. Karrer comprend cinq grandes parties :

1. Otto Karrer, *Le sentiment religieux dans l'Humanité et le Christianisme.* Traduit de l'allemand par l'abbé Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, s. d., in-12 de VIII-337 p.

2. Em. Lesimple, *Le pressentiment chrétien dans les religions anciennes.* Préface de M. P. Masson-Oursel, Paris, Adrien Maisonneuve, 1942, in-8° de 285 p.

3. S. Lemaitre, *Le mystère de la mort dans les religions d'Asie.* Préface pe J. Bacot (Collection *Mythes et Religions*). Paris, Presses Universitaires, 1943, in-16 de XI-152 p.

1º La propagation du sentiment religieux dans l'humanité, c'est-à-dire, l'idée de Dieu, la connexion entre la religion et la morale, la prière; 2º L'origine du sentiment religieux dans l'homme, examen des diverses théories ; 3º Le développement du sens religieux dans l'humanité ; disons mieux : l'évolution religieuse depuis les stades primitifs jusqu'aux degrés supérieurs, chez nos penseurs modernes ; 4º La comparaison des religions au point de vue de la science religieuse ; 5º Appréciation théologique du sentiment religieux dans l'humanité, c'est-à-dire l'Église universelle et l'Église visible.

Le cadre est parfait, mais on doutera que le contenu puisse satisfaire un lecteur qui soit au courant des questions scientifiques concernant l'histoire des religions. On y trouvera de très bonnes choses, et à côté des déficiences regrettables. Les trois premières parties sont assez faibles, les chapitres théologiques infiniment meilleurs.

2. M. Lesimple, dans son livre sur le *Pressentiment chrétien dans les religions anciennes*, veut démontrer que les païens ne sont pas privés de toute grâce et que dans leur marche vers la lumière ils ont parfois des intuitions qui leur font prévoir certains mystères chrétiens. D'après lui, et il a raison, ce n'est pas seulement dans la Bible que Dieu a parlé aux hommes, et la révélation évangélique plonge ses racines dans le tréfonds de l'humanité. Tertullien a parlé dans un texte célèbre du *testimonium animæ naturaliter christianæ.*

C'est sans aucun doute déviation professionnelle, mais j'allais me montrer peut-être trop sévère pour cet ouvrage. Heureusement j'ai lu dans l'avertissement de M. Lesimple qu'il n'a point eu dessein de faire œuvre d'érudition, que son livre « n'est pas essentiellement une œuvre de science, mais une profession de foi ». Et dans sa préface M. Masson-Oursel le félicite de « montrer que vivre en chrétien non seulement n'incite pas nécessairement à haïr les cultes païens, mais suggère, à propos de ces cultes, soit un jugement lucide, soit une bienveillance *a priori* tout à fait humaine, quoique imputable à la grâce ».

Concluons donc que l'auteur a embrassé un problème trop vaste pour pouvoir le résoudre d'une façon scientifique, mais qu'il a fait œuvre d'une belle vulgarisation et que, comme tel, son livre rendra service aux prêtres du ministère et aux laïcs instruits qui s'intéressent à ces questions.

3. Dans son petit volume, après une introduction sur la conception de la mort chez les primitifs, Mme Lemaître étudie cette même idée en Chine, au Thibet, dans le Brahmanisme indien et chez les Soufis musulmans. Il est bien clair que l'auteur n'est pas un spé-

cialiste et il y aurait beaucoup de choses à reprendre, par exemple, dans son chapitre sur le Soufisme. Les citations du Qoran ne sont pas exactes, et il n'apparaît pas qu'une étude personnelle ait été faite, ni sur les origines de la pensée du prophète, ni sur les origines du mouvement mystique dans l'Islam. Mme Lemaître ne soupçonne même pas que le christianisme et les moines du *limes* palestinien et le néo-platonisme aient pu exercer une influence à cet égard. Il est également difficile d'admettre que le totémisme dérive de l'animisme, car, comme l'a montré Van Gennep, le totémisme ne se retrouve pas partout où règne l'animisme. Ce dernier est une religion, le totémisme n'en est pas une. Peut-on dire aussi, après les travaux d'Andrew Lang, que l'animisme est le stade élémentaire de l'évolution religieuse ? Mais plutôt que de m'arrêter à ces détails, je préfère terminer par ce mot de M. J. Bacot dans la Préface : « Au delà des limites de ce livre sans conclusion, il apparaît bien en effet que le Royaume cherché par tous les mystiques n'est pas de ce monde. Il n'est pas la cité idéale d'ici-bas. Celle-ci échappe toujours à la recherche directe des hommes et elle ne peut être trouvée que par surcroît. C'est en visant le vrai au delà de la mort qu'on atteint le plus de vérité en deçà ».

A. VINCENT.

ÉTUDES SUR L'ÉGLISE

1. Le beau volume que nous présente aujourd'hui M. Charles Journet[1], est le premier livre d'un ouvrage qui doit en comprendre quatre. « Il traite de la cause efficiente immédiate produisant l'Église en ce monde, c'est-à-dire du pouvoir sacramentel et du pouvoir juridictionnel qui, par leur union, constituent la hiérarchie apostolique. En corollaire, il sera question de l'apostolicité soit comme propriété, soit comme note du signe de la vraie Église. Un second livre étudiera la nature de l'Église, composée — à l'image du Christ, d'une part, de l'homme, d'autre part — d'un élément spirituel, de soi invisible ; c'est la cause formelle ou l'âme de l'Église ; et d'un élément matériel, de soi visible : c'est la cause matérielle ou le corps de l'Église. De l'âme de l'Église découle son unité, et du corps de l'Église découle sa catholicité considérées tant comme propriétés que comme notes. Un troisième livre parlera de la fin de l'Église, c'est-à-dire de Dieu, en tant qu'il est pour elle comme un bien commun séparé, pris de son ordre intérieur, qui est son bien commun immanent et d'où résulte sa sainteté, qu'on la définisse comme propriété ou comme note. La fin du quatrième livre invoquera brièvement ce que fut l'Église dans sa préparation avant le Christ, et ce qu'elle sera dans sa consommation, au purgatoire et dans le ciel, en soulignant à la fois la continuité de son être substantiel et la divinité de ses modes accidentels » (p. XI).

Immense programme, qui nous déconcerte un peu par son ampleur autant que par l'inflexible vigueur de sa dialectique. Nous ne sommes plus guère habitués, faut-il le dire, à envisager successivement les quatre causes de l'être, et même, lorsqu'il s'agit de l'Église, nous aurions été tentés de voir sa cause efficiente en Jésus-Christ qui l'a instituée, bien plutôt que dans la hiérarchie apostolique qui en semble d'abord une partie constitutive. Le point de vue de M. Journet peut d'ailleurs se soutenir. L'essentiel, pour lui comme pour nous, est de ne rien omettre et de présenter un traité complet de l'Église.

Ajoutons tout de suite que J. entend bien faire de la théologie spéculative. Il ne s'adresse donc pas à l'historien ; et plus d'une

1. Charles Journet : *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative* : I. *La hiérarchie apostolique*. In-8° de XVIII-736 pages. (Bibliothèque de la Revue thomiste), Paris, Desclée de Brouwer, s. d. [1943] ; 200 fr.

fois, il pourra arriver à ce dernier de tiquer un peu en face de certaines affirmations absolues auxquelles il n'est pas accoutumé. Si J. sait l'histoire du christianisme, celle des origines en particulier, il ne s'y intéresse manifestement pas. Il ne la contredit pas, cela est bien évident ; mais il plane au-dessus d'elle. Avec saint Thomas, les maîtres qu'il suit le plus volontiers sont Cajetan et saint Robert Bellarmin. Il connaît les modernes et les contemporains ; il les cite volontiers, aussi bien le cardinal Billot et Jacques Maritain que le P. Lagrange ou le P. Congar. Il semble avoir lu tous les livres et presque tous les articles qui se rapportent de près ou de loin à son sujet et son érudition est remarquable. Il s'en tient d'autant plus strictement à son métier de théologien, et ce n'est pas nous qui le lui reprocherons.

J. commence par étudier les phases de l'acte générateur de l'Église ou les régimes divins de l'Église (ch. I) ; il passe ensuite à la hiérarchie apostolique, dont il définit les deux pouvoirs d'ordre et de juridiction (ch. II). Le chapitre III traite du pouvoir d'ordre envisagé comme cause ministérielle de l'Église et le chapitre IV du pouvoir de juridiction considéré sous le même aspect de cause ministérielle. Le chapitre V est intitulé : la juridiction permanente ou pontificale ; il envisage spécialement le pouvoir déclaratif et le pouvoir législatif ou canonique. Le chapitre VI, qui est le plus long de l'ouvrage puisqu'il s'étend de la page 217 à la page 396, apporte des éclaircissements sur les rapports du pouvoir canonique et du pouvoir politique. Il semble que ce chapitre est un peu un hors-d'œuvre et brise la belle continuité du plan adopté. On y trouve en effet toutes sortes de données sur les exigences essentielles de l'Église à l'égard de l'État, sur le régime de la chrétienté sociale et celui de la chrétienté profane, sur le recours au pouvoir séculier et l'inquisition, sur la guerre sainte, sur la croisade, etc... Ces données sont des plus intéressantes par elles-mêmes ; mais sont-elles indispensables à l'endroit où elles sont placées ? on a quelque peine à le croire.

En tout cas, le chapitre VII reprend l'étude de la juridiction permanente du pontificat : la distinction qu'il établit entre le message spéculatif et le message pratique de l'Église est des plus importantes, puisqu'elle doit fonder à la fois les commandements faits par la hiérarchie et l'obéissance due par les fidèles.

Avec le chapitre VIII (p. 463), commence une nouvelle section de l'ouvrage. Il s'agit des rapports entre la juridiction particulière et la juridiction universelle, disons en termes plus clairs entre l'épiscopat et la papauté. J. a sur ce sujet capital, des pages qu'on ne saurait trop méditer. Sur quelques points cependant, on aimerait encore plus de précision. Ainsi, page 499, touchant l'ancienne

discipline sur le choix des évêques, il serait plus exact de dire que, partout, les évêques de la province procédaient, avec le concours du clergé et du peuple, à l'élection, sans qu'on songeât à demander la confirmation de Rome. Les théologiens nous diront si, en pareil cas, le Souverain Pontife, au lieu d'*exercer* son pouvoir, le déléguait, implicitement ou explicitement. Les historiens doivent se borner à constater les faits. Page 527, J. traduit le texte classique de saint Irénée : C'est avec l'Église romaine que doit être d'accord toute l'Église. Le mot *omnem* suggérerait plutôt la traduction : toute Église. Les pages 580-585 sur la manifestation progressive de la primauté romaine gagneront à être un peu plus nuancées; Mgr Batiffol lui-même apporte des éclaircissements et des précisions qui manquent à J. Détails à vrai dire que tout cela, devant les précieuses leçons que j'ai apprises en ce livre.

Les derniers chapitres, en dépit de leur intérêt propre, peuvent être regardés comme des sortes d'appendices. En tout cas, ils sont bien secondaires, après celui qui traite des pouvoirs respectifs du pape et des évêques. Le chapitre IX est consacré à l'unité et à l'action de la hiérarchie. Le chapitre X parle de l'apostolicité, comme propriété et comme note de véritable Église. Les théologiens s'arrêteront surtout aux pages 625 et suiv. qui définissent l'âme créée de l'Église, c'est-à-dire la charité sacramentelle orientée; pour être assez menue, cette définition n'en semble pas moins pleine de richesses.

Le bref résumé que nous venons d'en faire n'épuise pas, loin de là, le contenu du livre de J. Ce livre est, pour longtemps sans doute, un de ceux auxquels tous les travailleurs tiendront à recourir. Il apparaît comme un trésor de renseignements, de faits, d'idées qu'il faudra consulter inlassablement. Alors même qu'on aurait pu envisager un autre mode de présentation, une division différente du problème de l'Église, on ne pourra que souligner l'exceptionnelle importance du traité que J. vient d'écrire. Puisse son achèvement ne pas se faire désirer trop longtemps !

2. La vie de l'Église chrétienne au milieu du monde ne cesse pas de soulever de nouveaux problèmes, parmi lesquels le plus important est peut-être bien celui d'une constante adaptation aux événements humains. Institution d'origine divine, l'Église participe par quelque aspect à l'éternité de son fondateur ; mais comme elle a pour sujets des hommes mortels, elle ne cesse pas de changer au hasard des circonstances. Lorsque le monde tremble en quelque sorte sur ses fondements et qu'au milieu des révolutions ou des guerres s'élabore péniblement un univers transformé, tous les yeux se tournent d'instinct vers l'Église qui toujours, depuis

sa fondation, a survécu à tous les cataclysmes en apportant aux fidèles aussi bien qu'aux incroyants les paroles de vérité et de vie dont ils ont besoin.[1] Les dernières années du IVe siècle, les premières années du Ve siècle, qui ont vu la prise de Rome et l'invasion de l'empire, ont été, dans le passé la plus grande, la plus décisive parmi les épreuves de ce genre. Aujourd'hui, tandis que se reproduisent, encore multipliés et amplifiés, des événements analogues, nous avons tout intérêt à demander à nos grands devanciers, comment ils ont compris les leçons dont ils étaient les témoins.

Ce sont ces leçons que résume pour nous cet élégant volume Tour à tour quelques historiens font revivre à nos yeux les attirantes physionomies de saint Ambroise, saint Jérôme, saint Paulin de Nole, saint Augustin, saint Germain d'Auxerre, Paulin de Pella, saint Sidoine Apollinaire, Salvien, saint Léon le Grand. Tous ces personnages n'ont pas la même notoriété. Quelques-uns, comme saint Augustin, ne dominent pas seulement leur siècle, mais leur lumière brille sur l'humanité tout entière. D'autres, comme saint Léon, ont justement mérité le nom de Grand, D'autres, par contre, comme Paulin de Pella et Salvien, ne sont plus guère connus que des spécialistes qui lisent leurs œuvres ; mais l'obscurité qui les environne en fait des témoins plus représentatifs de leur milieu. Chacun d'eux nous apporte ainsi son message et les commentateurs d'aujourd'hui ont eu soin de faire suivre leurs notices de quelques extraits heureusement choisis.

Le principal reproche, peut-être le seul qu'il soit possible de faire à ce petit livre, est sa brièveté même. Nous ne nous plaignons pas du choix qui a été fait parmi tant d'autres contemporains de la chute de Rome : on nous laisse en effet espérer une suite et nous sommes assurés de pouvoir, dans un avenir plus ou moins éloigné, recevoir les témoignages de Boèce, de Cassiodore, d'Ennodius de Pavie, de Fulgence de Ruspe, de saint Grégoire le Grand qui, plus proches de nous par les temps, ont été les premiers ouvriers de la reconstruction. Mais nous trouvons que chaque notice est bien courte et que, pour quelques-uns tout au moins, on nous donne à peine le nécessaire. Saint Jérôme, saint Augustin surtout, ne sont-ils pas réduits à la portion congrue et n'aurait-on pas le désir légitime d'en savoir davantage ? S'il est vrai que *La Cité de Dieu* contient l'essentiel du message augustinien, elle ne le renferme pas tout entier : les lettres et les sermons de l'évêque

1. J.-R. Palanque, A. Davenson, P. Fabre, G. de Plinval, J. Champomier, M.-E. Laurière : *Le christianisme et la fin du monde antique*, in-16 de 214 pages, Lyon, Les éditions de l'Abeille, 1943.

d'Hippone complètent et corrigent parfois de manière très heureuse les thèses du grand ouvrage.

A vrai dire, ce reproche n'en est pas un ; au plus est-il un regret. Mais nous savons trop que les rédacteurs des différents chapitres ont assez souffert eux-mêmes des limites qui leur étaient imposées, pour avoir le courage d'aviver leur peine.

3. On peut difficilement s'empêcher, après avoir lu le beau livre du P. Bouyer[1], de trouver que son contenu ne répond pas exactement à son titre. On s'attendait à une étude consacrée à l'ecclésiologie et l'on a affaire à une thèse sur la christologie. Je sais bien que l'auteur ne cesse pas de répéter que, pour saint Athanase, le Christ ne doit pas être séparé de l'Église : « Saint Athanase, dit-il, n'a pas à opter entre incarnation collective et incarnation individuelle... : les chrétiens et le Christ ne font qu'un seul Être, l'Église, humanité régénérée, étant le corps du Christ, avec toute la force réaliste de l'expression chez saint Paul (p. 126-127). »

Tout cela est très vrai ; ce qui ne nous empêche pas d'éprouver une certaine gêne devant quelques-unes des formules de saint Athanase ou des commentaires de son exégète. La thèse fondamentale de l'évêque d'Alexandrie s'exprime en une simple phrase : Le Verbe s'est fait homme afin de nous diviniser (*De incarnatione*, 54 ; cf. *Orat. III contra Arianos*, 58). Il suit de là que, par l'incarnation, le Verbe a élevé l'humanité entière à un état nouveau d'incorruptibilité qu'elle n'avait jamais connu depuis la chute originelle. Quelques historiens, Harnack en particulier, ont aussitôt conclu de cette phrase et des développements qui la précèdent, non seulement que la rédemption par la souffrance et par la mort sur la croix était inutile, puisque le salut de l'humanité était accompli par le seul fait de l'incarnation, mais que l'humanité entière était mécaniquement sauvée puisque le Verbe, en s'incarnant, avait assumé *la* nature humaine et non pas *une* nature individualisée.

Le P. Bouyer a raison de remarquer que « nous transférons illégitimement à saint Athanase les distinctions modernes, alors qu'il ne pouvait songer à celles-ci, n'ayant pas à résoudre nos problèmes, mais les siens, et ignorant, bien entendu, les nôtres (p. 125). » Et les dernières lignes de son étude pourraient servir d'épigraphe à tous les travaux de théologie patristique : « Aussi longtemps que nous persisterons à transférer aux anciens chrétiens

1. Louis Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise, Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase.* (Coll. « Unam Sanctam », t. XI). in-8° de 158p., Paris, Les Editions du Cerf, 1943.

les distinctions étriquées de telle ou telle construction moderne..., toutes nos exégèses seront faussées dès le point de départ. Parlant d'eux, nous ne parlerons au fond que de nous, et nous nous poserons à leur sujet toutes sortes de questions étranges, venant de ce que nous ne pourrions voir dans leur pensée ni la raison d'être, ni tout simplement le sens d'éléments à nos yeux adventices, mais aux leurs primordiaux (p. 148) ».

Nous applaudissons chaleureusement à des remarques aussi pertinentes ; mais nous avons envie de les appliquer aussitôt au P. Bouyer lui-même. Celui-ci a l'esprit et le cœur pleins d'une théorie du « corps mystique », dont saint Paul a posé les fondements avec une inébranlable solidité, que les Pères et les grands théologiens ont reprise les uns après les autres, mais qu'il semble réservé à notre époque de mener à son plein développement[1]. N'a-t-il pas, plus ou moins consciemment, rapporté à l'évêque d'Alexandrie des préoccupations et des idées qui sont plutôt celles du xxe siècle que celles du ive ? Je note seulement que saint Athanase parle beaucoup plutôt de la divinisation de l'humanité que de son incorporation au Christ. Comme le dit justement le R. P. Mersch, sa doctrine du corps mystique est une doctrine de la divinisation des chrétiens (*Le corps mystique du Christ*, 2e édit., t. I, p. 406) : « Les deux choses reviennent finalement au même ; ce qui n'empêche pas la différence des points de vue d'être saisissante ». Je note surtout que saint Athanase parle de l'humanité beaucoup plutôt que de l'Église. Le P. Bouyer identifie l'humanité nouvelle à l'Église (p. 126, 127 et *pass.*). Il ajoute que « l'inclusion des rachetés dans le Christ rédempteur n'est évidemment que potentielle... Saint Athanase, dont toute la vie fut un combat perpétuel contre l'erreur et le péché, était bien le dernier homme à pouvoir s'imaginer que, le Verbe une fois incarné, les hommes n'avaient plus à se soucier de leur salut (p. 128) » et même que le baptême n'était pas indispensable à la nouvelle naissance dans le Christ.

Seulement, des remarques si justes sont le fait de l'exégète qui insiste d'autre part sur l'absence presque complète d'écrits strictement *pastoraux* de l'évêque d'Alexandrie. En dehors de lettres festales et de quelques autres lettres, nous ne connaissons rien en effet des relations de saint Athanase avec ses diocésains,

1. Au moment où j'écris ces lignes, je n'ai pas encore lu l'encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943. Cette encyclique, qui constitue le premier acte solennel du magistère suprême relatif au corps mystique du Christ, mérite la plus grande attention ; elle sera, sans aucun doute, le point de départ de multiples travaux qui viendront utilement s'ajouter à ceux du R. P. Mersch, de J. Anger, de E. Mura, etc.

de sa prédication, de ses enseignements quotidiens sur la vie spirituelle, et cette ignorance est des plus fâcheuses. Il est trop facile d'abuser de l'argument *e silentio* pour conclure que tel auteur a ignoré telle doctrine simplement parce qu'il n'a pas eu l'occasion d'en parler ou surtout d'en écrire. Il n'en reste pas moins que les principes mêmes de la théologie athanasienne semblent en jeu lorsqu'il s'agit de la divinisation de l'humanité par le Verbe incarné et nous voyons mal comment le bienfaisant effet de l'incarnation n'a pas pu s'étendre à une portion notable, disons même à la portion la plus considérable de l'humanité. Plutôt que de vouloir à toute force interpréter des textes qui semblent obscurs parce qu'on n'y trouve pas ce qu'on y cherche, n'est-il pas plus sage de reconnaître que ces textes eux-mêmes sont insuffisants et qu'ils ont besoin d'être complétés ou corrigés ?

Si j'ai appuyé aussi lourdement sur ce point, c'est parce que des questions de méthode sont en jeu. Le P. Bouyer le sait bien et il m'accusera d'avoir enfoncé des portes ouvertes. Son étude consciencieuse n'ignore pas les nuances les plus délicates, et nous ne pouvons qu'applaudir à sa démonstration contre le soi-disant apollinarisme de saint Athanase, p. (101-104). De même, nous sommes en plein accord avec lui pour affirmer que Jésus a été un homme concret et individualisé : « Il est certain qu'Athanase n'envisage pas un instant la possibilité d'une humanité existante qui n'aurait ni volonté, ni intelligence, ni sensibilité humaines, toutes choses impensables en dehors d'un individu concret (p. 104 ; cf. p. 125) ». Notre seul point de rupture se trouve lorsqu'il insiste sur l'Église, corps du Christ, alors que saint Athanase semble plutôt parler de l'humanité divinisée par le Christ. Mais on voit qu'il n'est pas sans importance, étant donné le titre même de la thèse.

Encore dois-je ajouter que toutes ces remarques doivent être entendues plutôt dans un sens interrogatif que comme des affirmations péremptoires. Un critique se trouve forcément dans une situation désavantageuse lorsqu'il se trouve en présence d'un travailleur qui, pendant longtemps, a concentré toute son attention sur un point de doctrine. Il faut bien qu'il exprime ici ou là des doutes, qu'il soulève des questions. Il ne le fait qu'avec beaucoup de timidité et je suis sûr que le P. Bouyer ne m'en voudra pas si j'ai paru faire quelques réserves sur un ouvrage dont je suis le premier à apprécier la contribution de valeur qu'il apporte à l'étude de la théologie de saint Athanase.

G. Bardy.

✖ ✖ ✖

4. A ces études sur l'Église nous rattacherons, à l'occasion d'une réédition faite en pleine guerre, 1942, malgré les difficultés de l'heure, le premier volume de la dogmatique de Tanquerey, dont une grande partie est consacrée à l'Église[1].

L'auteur a souvent retouché lui-même ses propres traités, et il a été secondé, puis remplacé dans cette lourde tâche par des amis compétents. J. Bord est un de ceux qui ont le plus travaillé à l'amélioration de ce manuel presque officiel de nos séminaires. Il ne saurait être question de rechercher ici la part de l'un ou l'autre réviseur. Constatons seulement sur le fait le résultat, en comparant sommairement la vingt-quatrième édition, qui vient de reparaître, avec la quinzième, parue en 1914.

Les mises au point qui y ont été faites, les précisions qui y ont été ajoutées, ne sont pas seulement des détails. Elles touchent parfois des questions fondamentales qui n'avaient pas été parfaitement élucidées dans les premières rédactions. L'une touche la nature même du traité de l'Église. Dans les anciennes éditions, l'ouvrage ne comprenait que trois traités proprement dits : I. *De vera religione*, p. 59-335 ; II. *De Ecclesia Christi*, p. 336-615 ; III. *De fontibus revelationis*, p. 616-698. Tout évidemment peut rentrer dans ces cadres ; mais il y manque la précision technique du vrai théologien. La nouvelle répartition comprend en fait cinq traités :

I. *De religione revelata in genere*, p. 39-215 ;
II. *De religione christiana revelata*, p. 215-387 ;
III. *De religione catholica revelata*, p. 388-557 ;
IV. *De constitutione Ecclesiæ catholicæ*, p. 559-709 ;
V. *De fontibus revelationis*, p. 710-791.

Mais ce qui marquera surtout l'esprit des nouvelles éditions, c'est la distinction des trois premiers traités groupés ensemble sous le titre *Apologétique*, et les deux derniers, formant ce que l'auteur appelle *Theologia prævia stricte dicta*. Le mot *prævia*, que les techniciens pourront discuter, marque dans l'esprit de l'auteur le lien de cette partie avec la précédente, l'une et l'autre étant dites fondamentales. En fait, c'est plutôt la seconde partie qui est la vraie théologie fondamentale ; car la première partie, apologétique, est moins une théologie qu'une introduction à la théologie. Quoi qu'il en soit des formules adoptées, la répartition nouvelle est très claire et écarte toute ambiguïté. Le sens théologique de l'ouvrage a beau-

1. Ad. TANQUEREY, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*. De religione revelata in genere. De Christo Dei legato. De vera Christi Ecclesia. De Constitutione Ecclesiæ catholicæ. De fontibus Revelationis. 24e édition, révisée et augmentée par J.-B. Bord. 1 vol., in-8o, xxxiv-810 p., Desclée et Cie, 1942.

coup gagné de ce fait et on en trouverait encore la trace dans bien des points de la rédaction.

Parmi les améliorations qui sont les plus significatives à cet égard, nous relèverons les développements du début du volume sur la théologie en général, d'ailleurs très élémentaires encore, les précisions approfondies étant réservées au traité de la foi ; l'insistance sur les documents ecclésiastiques, dont les plus importants sont groupés *in extenso*, quand il y a lieu, au début des traités, p. 26-39, 388-394, 559-561, 710-713 ; surtout l'addition de quelques sujets qui n'étaient abordés jusque-là que d'une façon sommaire et indirecte : l'Église corps mystique, p. 571-579 ; l'infaillibilité de l'Église, en trois chapitres assez densés, p. 582-625. Il y a même, signe des temps, un nouveau chapitre sur les missions, p. 680-685.

La partie apologétique, traités I-III, a été transformée de façon très profonde et heureuse ; elle satisfera aux principaux desiderata qui s'étaient manifestés sur ce point. On a particulièrement mis en lumière le rôle du Christ *(De Christo Dei legato)* dans l'institution de la religion révélée (traité II).

Le traité des notes de l'Église véritable a reçu une nouvelle rédaction qui, sans être définitive, serre de plus près la question et aboutit à la conclusion de toute l'apologétique : la nécessité d'entrer dans l'Église catholique.

Cependant l'attention des derniers réviseurs s'est particulièrement attachée au traité IV, expressément théologique celui-ci, touchant la constitution de l'Église et c'est là que l'on trouve le plus de pages nouvelles.

Le manuel classique des grands séminaires garde ses qualités de clarté et de méthode dans une information très abondante qui l'ont imposé presque partout depuis un demi-siècle. L'étendue de l'œuvre est parfois jugée excessive dans un manuel et la préoccupation de tout aborder nuit, dit-on, au relief qui s'impose dans les thèses essentielles. Mais le rôle du professeur n'est pas exclu, loin de là, et il a ici en mains un admirable instrument, bien au point, de formation apologétique et de formation théologique fondamentale.

F. C.

Patrologie et Histoire religieuse

1. — *L'Année théologique* a reçu bien en retard la traduction allemande, par le R. P. Rahner[1], de l'ouvrage du R. P. Viller, S. J. sur *La spiritualité dans les premiers siècles chrétiens*, dans la collection Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Sans s'attacher strictement à la lettre dans tous les détails, le traducteur a suivi de très près l'original, mais il a complété le livre par une bibliographie copieuse qui en multiplie la richesse. D'une part, cette abondante documentation montre que, pour être fort concis, presque à l'excès parfois, le travail du P. Viller n'en reposait pas moins sur une étude consciencieuse des textes. D'autre part, tout ce que le traducteur a su ajouter à l'édition allemande donne à celle-ci une valeur d'original.

Le texte est divisé en numéros qui facilitent des renvois au cours des chapitres et enrichi de tables alphabétiques très complètes qui permettent de trouver rapidement le renseignement cherché. La bibliographie surtout est d'un très grand prix, d'autant qu'elle s'étend non seulement aux ouvrages, mais aux articles de revue, de plus de cent revues ou collections parues dans les principales des grandes langues européennes (français, allemand, anglais, italien, espagnol). Outre la bibliographie générale, p. 2-10, chaque chapitre a la sienne, assez abondante, souvent chaque numéro, sans détriment pour les notes qui au cours du texte viennent appuyer les assertions de l'auteur. L'ensemble de ce travail mérite les plus grands éloges. Il rendra de très utiles services aux travailleurs Ajoutons que la maison Herder a donné à l'œuvre un beau revêtement extérieur, bien digne du sujet.

2. — *Textes théologiques et spirituels grecs*. La collection *Sources chrétiennes*[2], a lancé, peu après les deux premiers volumes (v. *Année théologique*, 1943, p. 365-367), trois nouveaux ouvrages bien dignes de leurs aînés : *a*) *La supplique au sujet des chrétiens* adressée à Marc-Aurèle par Athénagore est présentée par G. Bardy dans une longue introduction, p. 7-69, qui nous renseigne, non pas autant

1. M. Viller, S. J. und K. Rahner, S. J., *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, in-8°, 322 p., Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1939.
2. Sources chrétiennes : 3. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, 176 p., 1943 ; 4. N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, 309 p., 1943 ; 5. Diadoque de Photicé, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, 192 p., 1943, 3 vol. in-12 E., Édit. du Cerf et de l'Abeille.

qu'on le souhaiterait sans doute, mais autant qu'on peut l'être, sur l'homme et ses œuvres, p. 7-44, sa doctrine, p. 44-65, et enfin sur le texte, p. 65-69. Avec la perspicacité et la science qui en font un vrai maître en patristique, M. Bardy fixe d'abord à l'an 177 la date de composition de l'Apologie, car ce point commande en quelque manière tout le reste. Dans l'exposé doctrinal, qui concerne Dieu, la Trinité et les Anges, relevons au passage de judicieuses remarques sur la preuve rationnelle de l'existence de Dieu, sur l'identité de sens chez Athénagore des mots ἀγέννητος et ἀγένητος appliqués au Père, la fermeté de la foi trinitaire traditionnelle, et l'imperfection des formules ou la faiblesse des essais d'explication à une époque où la théologie était encore en formation ; enfin l'importance des anges, qui jouent un assez grand rôle à côté de Dieu, comme instruments de la providence particulière. La traduction est faite sur le texte édité par Geffcken, Leipzig et Berlin, 1907, et par Ubaldi, Turin, 1921.

M. Bardy a ajouté à sa traduction des notes abondantes. Elles s'imposaient en particulier pour expliquer les allusions continuelles de son auteur à des faits anciens, aux doctrines des philosophes et surtout à la mythologie. On trouvera dans son livre de précieux renseignements qui faciliteront l'intelligence d'un texte parfois bien obscur.

Malgré cette richesse d'explications, tout n'a pas été sans doute assez élucidé encore. J'avoue que je trouve bien difficile à comprendre cette phrase qui cependant répond littéralement à l'original : « Celui qui se prive de sa première femme, même si elle est morte, est un adultère déguisé » (p. 162). Y a-t-il même un sens ? « se priver » peut-il signifier « être infidèle », comme l'insinue le contexte ? On aurait aimé là une de ces élucidations qui jaillissent sans effort de la plume féconde du savant commentateur. Soyons-lui reconnaissant de tout ce qu'il nous offre et qui est de grand prix.

b) Le nº 4 des « Sources » nous fait descendre jusqu'au XIVᵉ siècle avec *Nicolas Cabasilas*, écrivain religieux byzantin, qui a longtemps été considéré comme métropolite de Thessalonique, par suite d'une confusion facile avec son oncle Nil Cabasilas, lequel eut bien ce titre, mais n'occupa jamais le siège : c'est l'évêque et non pas notre auteur qui fut un farouche polémiste antilatin. Il ne fut pas davantage le sacellaire et archidiacre que mentionnent d'autres documents. Ami de l'empereur Jean Cantacuzène, il resta simple laïc, semble-t-il, bien qu'il fût jugé digne de l'épiscopat et même proposé pour un siège, ce qui n'eut pas de suite. Cette condition laïque n'a pas empêché Cabasilas d'acquérir une culture religieuse profonde, pour écrire des œuvres qui ont mérité de passer à la posté-

rité et d'être citées avec estime même en Occident. Elles ont trouvé place dans la Patrologie grecque de Migne : *Expositio Liturgiæ*, t. CL, col. 368-492 ; *De vita in Christo, ibid.*, col. 493-725. Ces deux écrits viennent d'être traduits en français : *La vie en Jésus-Christ*, par S. Broussaleux, A. A. (1932, 236 p.) ; *L'explication de la liturgie*, par S. Salaville, A. A., dans la présente collection « Les Sources ».

En son introduction, le P. Salaville rectifie les erreurs courantes concernant le personnage, présente ses écrits avec toute la rigueur critique nécessaire, les deux indiqués déjà et quelques autres moins importants. Il s'attache surtout à l'exposé de la doctrine spirituelle de Cabasilas et il s'appuie notamment sur *La vie dans le Christ*, qui est en effet une petite somme théologique de la grâce et du Corps mystique. Voilà le point central de la pensée de cet auteur, fidèle écho d'une tradition bien conservée dans l'Église d'Orient et qui remonte aux origines : on le rappelle très opportunément p. 62-63, en indiquant les sources principales auxquelles a pu et dû puiser le pieux écrivain byzantin. Bien que vivant dans une Église qui, de fait, était alors séparée de la communion romaine, il ne semble pas avoir partagé l'hostilité commune de ses compatriotes vis-à-vis des Latins. Il ne les a mis en cause qu'à propos de l'épiclèse, sur laquelle planait alors un simple malentendu, avant que les controverses n'aient aggravé les oppositions. Les réserves qui s'imposent aux chapitres XXIX et XXX ne sont pas en définitive de nature à compromettre l'autorité du théologien, et le traducteur les fait avec toute la netteté nécessaire, sans faiblesse comme sans violence. Il faut chaudement féliciter la direction des « Sources » et le P. Salaville de la manière dont il est présenté. Il y a là une œuvre de piété et aussi une œuvre apostolique, bien propre à dissiper les préjugés réciproques qui sont pour une bonne part un des soutiens de la malheureuse séparation des Églises d'Orient.

Le texte de Cabasilas donné en traduction, suit un à un tous les rites de la liturgie byzantine et les explique dans l'esprit que l'on vient de décrire. Elle sera particulièrement comprise par ceux qui peuvent suivre ceux-ci, et le P. Salaville en offre à tous le moyen par les deux petits volumes que nous signalons d'autre part (p. 363). Mais comme l'esprit dans lequel est écrit l'ouvrage est foncièrement théologique, il peut s'adapter à toute messe, en quelque rite qu'elle soit célébrée. D'où son utilité pratique universelle par la spiritualité qu'elle expose. A tous ces titres, l'œuvre de Cabasilas mérite d'être recommandée, et elle avait sa place marquée dans les « Sources chrétiennes ».

c) La spiritualité orientale ancienne est représentée par les œuvres d'un évêque grec du ve siècle, Diadoque, de Photicé (Epire), qui viennent d'être traduites : *Cent chapitres sur la perfection spiri-*

tuelle, p. 73-169 ; *Vision*, p. 170-183 ; *Sermon sur l'Ascension*, p. 184-190. Ces textes, peu étendus, ont une réelle importance comme témoins d'une position doctrinale déjà bien établie. L'auteur est peu connu. Du moins le R. P. des Places groupe-t-il avec soin tous les traits capables de fixer sa physionomie. Ce qui est le plus clair, c'est son opposition à l'erreur des euchites ou messaliens, faux spirituels qui admettaient la cohabitation de Dieu et du Diable dans l'âme du chrétien et ne comptaient que sur la prière pour chasser le démon. On trouve mainte allusion à cette hérésie dans les écrits de Diadoque. Mais leur intérêt est bien plus général par tout ce qu'ils nous apprennent de la vie spirituelle et que le P. des Places résume fort bien, p. 27-58. J'y signalerai spécialement des précisions importantes sur l'expérience mystique, expliquée par un certain sens spirituel, *αἴσθησις νοός*, p. 33-35, par une plénitude de sens intérieur, *πληροφορία*, p. 35-36, une illumination qui est une sagesse et une théologie, *θεολογία*, p. 36-40. Des principes sur le discernement des esprits, p. 40-46, sont aussi d'un grand prix par les règles qu'ils posent ou suggèrent et dont le besoin se faisait déjà sentir en face des déviations que combattait Diadoque. Les vertus chrétiennes essentielles sont présentées à leur tour, p. 46-58, dans l'esprit de l'ouvrage analysé. Il faut louer le P. des Places de ce travail si soigné, qui introduit si parfaitement au cœur des textes et en exprime toute la substance. Il fera honneur à la collection qui l'édite.

3. — *Liturgies byzantines*[1]. Voici encore des documents grecs qui jouissent d'une haute autorité : les prières officielles de la messe byzantine, car, en dépit du titre, c'est principalement de la liturgie byzantine qu'il est question en ces deux volumes. Cependant, comme l'ouvrage contient de « nombreuses références aux autres liturgies », on a pu élargir l'enseigne. L'auteur, qui est un liturgiste de renom, a même à l'occasion « signalé ou suggéré les analogies avec les liturgies occidentales », ce qui assure à l'œuvre une « utilité scientifique de liturgie comparée », sans négliger la note de piété qui convient à de tels sujets et même la préoccupation apostolique, car l'accord dans la prière est au moins un acheminement vers l'unité ecclésiastique pleine que l'on souhaite toujours plus vivement entre l'Orient et Rome. De fait, le texte liturgique de la messe traduit ici intégralement est utilisé par les catholiques de rite byzantin aussi bien que par les orthodoxes. Mais ce texte est encadré

1. S. Salaville, A. A. ; *Liturgies orientales, la messe*, 2 vol., 125 et 169 p., in-16 (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), Bloud et Gay, 1942.

d'explications historiques et liturgiques de toute sorte qui en font un livre d'études en même temps qu'un ouvrage de piété.

L'auteur, il est vrai, est un maître en la matière, et il ajoute à la compétence scientifique l'expérience pratique, ayant adopté lui-même longtemps le rite byzantin pour son ministère, ce qui ne gâte rien.

Comme les questions générales ont été traitées en un premier volume (*Liturgies orientales : notions générales, éléments principaux*, 1932), on peut ici négliger ces données et aborder les textes proprement dits : *A*) Les liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, vol. I et II, p. 9-81 ; *B*) La liturgie des présanctifiés, vol. II, p. 85-124. La messe est divisée naturellement en ses deux parties bien distinctes : avant-messe, ou liturgie des catéchumènes et la messe proprement dite ou liturgie des fidèles. En chaque partie, tous les rites sont soigneusement décrits, et les prières expliquées, celle de la liturgie dite chrysostomienne, puis celle de la liturgie dite basilienne, quand il y a lieu. Les rites de la messe des présanctifiés sont expliqués à leur tour selon la même méthode et avec la même précision. On peut être assuré qu'avec le P. Salaville rien n'échappera de ce qui peut intéresser l'histoire, comme la piété. Félicitons-nous d'avoir trouvé un tel guide, si compétent et si attentif aux moindres détails.

Pour achever d'explorer les richesses de ces petits volumes, signalons aux chercheurs le contenu des appendices. Après quelques notes de caractère technique sur diverses pièces plus importantes, on nous donne un relevé très précieux des explications de la messe à travers les âges : c'est en fait un index bibliographique développé p. 134-148. Il est suivi d'un autre inventaire d'ouvrages spéciaux touchant l'explication iconographique de la messe, p. 149-157. Un index analytique complémentaire permettra au lecteur de retrouver sans effort dans ces ouvrages si chargés de renseignements de tout ordre tel menu détail intéressant dont il a besoin : l'étendue même de cette table est une preuve et de la richesse de ces livres de format modeste, et du souci qu'à pris l'auteur d'être utile de toute manière.

4. — *Textes syriaques.* Les textes syriaques publiés par nos grands éditeurs sont surtout ecclésiastiques. Cependant, à l'occasion, il s'y mêle un peu de profane, telles les fables d'Esope, que l'on vient de rééditer avec traduction chez F. Didot[1], mais non dans la *Patrologie syriaque.* La sœur Bruno Lefèvre, dominicaine de Saint-Jacques,

1. Sœur Bruno Lefèvre, *Une version syriaque des fables d'Esope*, grand in-4°, 106 p., Firmin-Didot et Cie, 1941.

qui en a pris l'initiative et a mené à bien ce travail, en a recueilli quatre-vingt-dix en un beau volume de 150 pages in-4° (XXXIX, 106). Elle nous donne dans une large introduction toutes les précisions utiles sur les grandes collections syriaques de fables d'Esope. Les quatre-vingt-dix qu'on reproduit sont tirées de trois manuscrits, l'un de soixante-quatre fables, l'autre de quatre-vingt-trois, le troisième de dix. Quelques-unes étaient déjà éditées. Contentons nous de signaler comment les Syriens en sont venus à attribuer ces fables non pas à Esope, mais à Flavius Josèphe, l'historien juif. Le nom grec *Αἴσωπος* ayant été aisément converti en *Ἰωσηπός*, l'imagination populaire fit le reste. Des savants comme Ebedjesu (XIIIe siècle) n'hésitèrent pas à faire cette attribution, dénoncée au contraire par J.-S. Assemani, dans sa *Bibliotheca Orientalis*, 1725.

Les éditeurs de la *Patrologia Orientalis* ont pu faire paraître — et ce n'est pas sans mérite en 1943 — le quatrième et dernier fascicule du t. XXV, p. 626-817. Il est consacré aux *Homélies cathédrales* de Sévère d'Antioche, dont la *Patrologie orientale* a entrepris la publication en 1906, t. IV, p. 1-94, par les homélies 52-57, publication préparée par Rubens Duval, du Collège de France. M. Maurice Brière en assura la continuation en 1911 et depuis lors, soit par lui-même, soit avec des auxiliaires compétents, il a poursuivi l'œuvre infatigablement. Voici les homélies 104-112, après les homélies 91-98 qui ouvrent le volume XXV[1] (Les homélies 99-103, présentées par I. Guidi, avaient déjà paru au t. XXII, fasc. 2).

Le fascicule qui vient de paraître est présenté, le 1er février 1943, par le nouveau directeur, le R. P. Graffin, S. J. Il rend un juste hommage à son prédécesseur, Mgr René Graffin, qui eut le mérite de lancer en 1906, avec le concours de F. Nau, la *Patrologia orientalis*, destinée à compléter, non seulement les deux Patrologies, latine et grecque, de Migne, mais sa propre *Patrologie syriaque*, commencée en 1894, et qui comprend trois volumes. Cet admirable éditeur de textes a poursuivi sans arrêt l'entreprise qu'il avait assumée pour répondre à un désir exprimé par le Congrès des Orientalistes de Paris en 1897, et il est mort à la tâche, le 3 janvier 1941, à l'âge de 83 ans. On trouvera sur ce bon serviteur de l'Église par la science une notice savoureuse du R. P. Louis Mariès, S. J., dans *Construire*, 1941, 3e série, p. 216-227 : *Monseigneur R. Graffin* (1858-1941). Elle rappelle les étapes de cette vie laborieuse, toute consacrée à l'Église, sous la forme spéciale que la Providence lui indiqua ; elle décrit les luttes de ce travailleur acharné pour créer

1. M. Brière, *Les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche (Patrologia Orientalis)*. — Tome XXV, fasc. 4), homélies CIV à CXII In-4°, 191 p., Firmin-Didot, 1943.

les instruments nécessaires à son entreprise ; enfin le succès éclatant, avec l'assurance que son œuvre lui survivra : « Dieu fit la grâce à ce descendant de gentilshommes terriens, qui savent comme on fonde, de mourir avec l'assurance que son œuvre durerait sous son nom, léguée à quelqu'un de son sang. Monseigneur y avait pourvu dès 1931. En mars 1938, aux premières atteintes du mal qui devait l'emporter, tout était prêt depuis six ans. Il eut la consolation de recevoir cette première fois l'Extrême-Onction des mains de son neveu, de son successeur, le P. François Graffin. Dès lors il attendit avec une patience et dans un abandon qui édifiaient tous ceux qui le voyaient. « Quand Dieu voudra, comme Dieu voudra », répétait-il, comme il avait entendu dire à Pie XI » (p. 227).

5. — *Traités sur l'Église*[1]. Voici deux ouvrages parus vers le même temps, de caractère presque identique et sur des sujets très connexes : ils étudient la doctrine ecclésiologique des XIIIe-XIVe siècles, l'un d'après le *De potestate regia et papali* du dominicain Jean de Paris, écrit en 1302, l'autre d'après le *Breviloquium* du franciscain Guillaume d'Occam, écrit entre 1339-1341. Ces travaux spéciaux ont le grand avantage de contrôler, compléter, mettre au point des études plus générales ou d'en préparer de nouvelles. Ils sont de la plus haute utilité quand ils sont conduits avec une vraie rigueur scientifique, comme c'est le cas de ces deux thèses, rédigées, la première à Paris sous le patronage des maîtres de l'École des Chartes ou de l'École des Hautes Études, le second, sous celui de la Faculté de théologie de Strasbourg, notamment de M. J. Rivière.

L'ecclésiologie médiévale a été l'objet d'études très importantes. Dans son *Saint Grégoire VII*, 1934, M. Arquillière a surtout envisagé le début de la chrétienté médiévale, mais sans perdre de vue les grands siècles suivants, que d'ailleurs M. Rivière avait dû étudier de son côté pour écrire son très important ouvrage sur *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, 1927. C'est ce dernier qui est le plus proche du milieu auquel se rattachent nos deux auteurs.

Jean de Paris est justement déjà bien étudié par M. Rivière, mais il y avait place pour un volume séparé, d'autant que l'on donne ici le texte même de l'auteur, p. 173-260 : édition critique, largement annotée. En fait, Dom Leclercq nous présente ce traité en une longue introduction qui est un travail de haute valeur scientifique.

---

1. Dom J. Leclercq, O. S. B., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, in-8°, 269 p. (L'Eglise et l'Etat au Moyen-Age, V), J. Vrin, 1942.

Hamman A., O. F. M., *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam*, in-8°, 208 p. (Etudes de science religieuse, I), Edit. franciscaines, 1942.

Il étudie, ch. I, Jean de Paris et son temps, p. 6-25 ; ch. II, Les sources du *De potestate regia et papali*, p. 28-85 ; ch. III, La Doctrine de ce traité, p. 89-150. Conclusion, p. 151-165. Jean de Paris a passé longtemps pour un novateur, tout dévoué à Philippe le Bel contre le pape, et pour un initiateur de la théorie conciliaire. Il y a beaucoup à réviser dans ces jugements. Avec une sagacité, une modération et une science indiscutables, Dom Leclercq montre au contraire en Jean de Paris un théologien généralement fidèle à saint Thomas et le tenant d'une position moyenne entre les théoriciens d'un vrai pouvoir théocratique direct sur le temporel et les partisans d'une doctrine d'indépendance totale des souverains. Il voit même en lui un précurseur de Bellarmin : « C'est dans la *Via media* inaugurée par Jean de Paris que Bellarmin reconnaîtra plus tard l'opinion commune des théologiens catholiques » (p. 164). Tout cela doit être entendu avec les nuances qu'y apporte l'auteur et il s'agit spécialement là des rapports de l'Église et de l'État. Quant à la constitution de l'Église elle-même, Jean de Paris ouvrit une voie nouvelle qui « aboutirait après lui à des exagérations funestes. Il avait dévié au point de départ (en admettant la possibilité de déposer un pape qui ne serait pas hérétique) , les théoriciens de la supériorité du concile sur le pape pourraient prolonger sa pensée et invoquer son autorité » (p. 130-131). On le voit, l'ouvrage de Dom Leclercq est une importante contribution à l'étude de l'ecclésiologie à la fin du XIII[e] siècle, au seuil de la période qu'ouvre en France le règne de Philippe le Bel.

Les mêmes tendances régaliennes furent prolongées, aggravées même, en Allemagne et dans l'Europe entière, par Louis de Bavière et lui aussi eut près de lui des conseillers ecclésiastiques, disposés à le soutenir dans sa lutte contre les papes. L'un des plus en vue est le philosophe Guillaume d'Occam. Ce fougueux franciscain diffère de Jean de Paris par des violences de ton qui contribuèrent, autant que les thèses soutenues elles-mêmes, à attirer à leur auteur les censures pontificales. Il reste cependant à étudier froidement, de façon tout objective, la position doctrinale adoptée par Occam. Des écrits de circonstance sont souvent hors d'état de fournir des renseignements précis. Même le *Dialogue* d'Occam, qui est un immense arsenal où tous les arguments trouvent place, pour ou contre le pouvoir du pape et de l'empereur, permet difficilement de savoir la pensée personnelle que le docteur franciscain peut nourrir, jusque sous les tendances impérialistes de l'œuvre. Or voici qu'a été découvert en 1928 un traité didactique de la question: *Breviloquium de potestate papæ* (édité par Baudry, Paris, 1937). Le R. P. A. Hamman a entrepris une étude serrée de ce précieux document et nous livre ici le résultat de ses recherches. On pourrait à première vue

se demander si le titre de franciscain du P. Hamman ne le portera pas à atténuer les tendances fâcheuses de son confrère au détriment de la vérité historique. Mais on peut être rassuré par le contrôle que les professeurs de l'Université de Strasbourg et notamment M. Rivière ont exercé sur la thèse en cours d'élaboration et l'approbation qu'ils lui ont donnée. Du reste, on se rend vite compte de la solidité de la méthode suivie par l'auteur et de la valeur des conclusions. Le P. Hamman ne nie pas les erreurs d'Occam ou ses audaces : « Chemin faisant, l'auteur du *Breviloquium* touche au moins par quelques *obiter dicta* la théologie du pouvoir proprement spirituel et c'est là peut-être qu'il se montre le plus hardi. Dans son désir de lutter contre la *plenitudo potestatis*, ne lui arrive-t-il pas de restreindre la juridiction du Souverain Pontife dans les matières qui ne sont pas de précepte, comme le jeûne et l'abstinence ou le vœu de chasteté ? Non seulement il envisage de la façon le plus sereine, avec tous les canonistes de l'époque, la mise en jugement par l'Église d'un pape indigne, mais il soumet au contrôle de la conscience individuelle jusqu'aux actes du magistère doctrinal. Il ne lui répugne pas de concevoir que tous les évêques, sauf un, puissent défaillir dans la foi » (p. 187).

Manifestement ces théories sont audacieuses et même au XIVe siècle elles étaient risquées, sur le point capital qui était l'objet des controverses au temps d'Occam, les relations du pape et du souverain temporel. Entre les défenseurs outranciers de la « théocratie » pontificale, dont le franciscain Alvarez Pelayo est alors le porte-parole, et les régaliens de la trempe de Marsile de Padoue, il y a place pour une position moyenne. C'est là que le P. Hamman situe Occam, et on peut le suivre, au moins au point de vue doctrinal, sans oublier que cette *via media* peut être très large, et qu'on peut s'y placer très loin ou très près des deux camps extrêmes. En fait, Occam est beaucoup plus loin de Pelayo que de Marsile qui finissait par absorber l'Église dans l'État. « Non content de s'arrêter sur la pente de ce radicalisme, sans le dire, Occam a bien l'air de s'en garder, soit en affirmant que tout pouvoir vient de Dieu, soit en garantissant à l'autorité du pape la sphère du spirituel et lui ouvrant la perspective d'une juridiction éventuelle sur le temporel » (p. 186).

Il faut bien reconnaître par ailleurs que, pour être un vrai modérateur, G. d'Occam aurait dû rester entre les deux groupes, au lieu de s'inféoder, comme il le fit, au parti impérial, dont il fut un membre très actif. On ne saurait oublier non plus les violences de langage de ce singulier conciliateur. On en trouve l'écho jusque dans l'écrit étudié. Le P. Hamman plaide pour l'indulgence : « On ne s'arrêtera pas davantage à l'âpreté de ton qui se retrouve parfois

dans le *Breviloquium*, lorsque certains papes sont en cause. Ces points de polémique ne sauraient, en bonne justice, donner le change sur la position du docteur » (p. 187).

Malgré toute la bonne volonté possible, certains hésiteront sans doute à mettre Occam « dans la ligne des meilleurs parmi les représentants de la tradition catholique antérieure ». Cependant on pourra accorder à son défenseur que « sur le problème des deux pouvoirs qui est son objectif principal, Occam fait preuve d'une modération et d'un équilibre » qui ne sont pas sans mérite au milieu des agitations auxquelles il fut si intimement mêlé. Son opposition obstinée au pape lui attira des censures graves dont il n'est pas sûr qu'il ait été relevé avant sa mort ; le P. Hamman estime plus probable que la réconciliation eut lieu (p. 10). En définitive, le nouveau docteur nous donne une thèse solide, nuancée, qui projette une lumière sereine sur une vie singulièrement tourmentée.

6. — *Poèmes de saint Jean de la Croix*[1]. Ce bulletin s'achève comme il a commencé, par de la spiritualité, et un morceau de valeur en un volume de petit format, mais de belle allure, fond et forme : le R. P. Prieur des Carmes de Lille nous présente en traduction française les poèmes mystiques de saint Jean de la Croix, des poèmes proprement dits, au nombre de dix, p. 67-78, et des romances, dix également, p. 151-215. La traduction est nouvelle, de forme archaïsante, qui essaie de rendre à sa manière la saveur et le lyrisme de l'original. On admirera des tournures poétiques qui sont de vraies réussites, même si parfois l'on regrette telle expression qui semblait être devenue presque classique en notre langue :

Je me meurs de ne point mourir,

devient ici :

Je me meurs pour ce que je ne meurs.

En tête de la collection se trouvent évidemment les trois pièces commentées par le Docteur mystique : *La nuit obscure*, huit strophes, p. 71-73, écrite en prison et qui fournit leur thème à la « Montée au Carmel » et à la « Nuit obscure » ; le *Cantique spirituel*, quarante strophes, p. 79-89, écrit aussi en prison et commenté par tout un traité sur les cimes de la vie spirituelle ; la *Vive flamme d'amour*, quatre strophes, p. 95-96, écrit en 1584 et qui fournit le thème d'un traité sur le mariage spirituel, l'un des plus beaux du saint. Le traducteur présente chacun de ces morceaux en une page pleine d'observations judicieuses, précises, directes, qui supposent une vraie maîtrise du sujet.

1. R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O. C. D., *Les poèmes mystiques de saint Jean de la Croix*, 220 p., in-16, Desclée de Brouwer, 1943.

La même méthode est suivie pour les autres pièces : 4. *couplets sur une extase*, p. 101-103 ; 5. *désir de voir Dieu*, p. 109-111 ; puis cinq autres séries de couplets, dits *a lo divino*, où l'inspiration divine est toujours très pure et parmi lesquels on peut relever le *Pastoureau*, p. 123-124, où l'on admire « la fusion, en un poème vraiment unique, de toute la délicatesse de l'élégie et de la force du drame du Calvaire », dit le P. Lucien.

Le romance (le *romancero* espagnol) est généralement moins soigné que la poésie chez Jean de la Croix : ce sont des distiques d'une métrique très large et où la rime est remplacée par l'assonance, pièces très courtes sur des thèmes théologiques ou liturgiques : l y en a dix, dont l'authenticité paraît certaine.

Le R. P. Lucien a su faire valoir cette œuvre poétique du grand réformateur des Carmes avec une science et un art qu'il faut louer de toute manière. L'introduction, p. 15-65, est un modèle de présentation adaptée au sujet. Après avoir rappelé l'origine des poèmes et leur place dans l'histoire de la réforme du Carmel, l'auteur relève avec complaisance leur valeur littéraire, p. 23-35, et n'hésite pas à évoquer le souvenir d'un Mallarmé ou d'un Verlaine, sans d'ailleurs faire du saint un pur symboliste, avant tout soucieux de musique et d'images.

Spontanément saint Jean de la Croix a trouvé le beau pour rendre ce qu'il sentait si profondément et qui était le tout de sa vie : l'union à Dieu. Aussi le P. Lucien s'attarde-t-il, p. 35-65, à rechercher la pensée du Docteur carme dans ces strophes si pleines de mystères et si évocatrices. Excellent ouvrage que nous recommandons aux âmes mystiques et aux poètes chrétiens capables de suivre, au moins du regard, le saint en ces hauteurs.

F. Cayré.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Gonon (Mgr A.) : *Stella matutina.* Méditations sacerdotales quotidiennes. 2 vol. in-8° c., 392-396 p., Lethielleux, 1942.

Mgr Gonon a été rappelé à Dieu au moment où il achevait cet ouvrage. Ce livre de méditations peut être présenté comme son testament spirituel au clergé dont la sanctification lui tenait tant à cœur. Il répond parfaitement au désir des prêtres engagés dans le ministère. Les méditations sont courtes, substantielles, pratiques, pieuses. Mgr Gonon y a condensé, en formules souvent heureuses, une expérience acquise au cours de cinquante ans de ministère, dont vingt-cinq ans comme missionnaire apostolique : il a prêché, entre autres, cent trente-cinq retraites sacerdotales. Le thème des méditations est emprunté à l'évangile du dimanche ; l'idée est excellente, on se nourrit la semaine de la manne dominicale. Mais à la longue elle peut engendrer une certaine monotonie : certains évangiles de dimanches ne supportent pas sept méditations ; on quitte la lettre pour bifurquer en des sens accommodatices assez éloignés. Mais, du moins, et c'est l'essentiel, l'ètoile du matin brille et annonce pour le prêtre indéfectiblement fidèle à l'oraison une journée fructueuse au service du bon Dieu. A. S..

Le Cardinal Baudrillart (1859-1942). *Témoignages et souvenirs*, in-8°, 188 p. Paris, Flammarion, 1942, 30 fr.

Le temps n'est pas venu, il ne viendra pas avant de longues années, d'écrire par le menu la vie du grand homme d'Église que fut le cardinal Baudrillart. Du moins a-t-on bien fait — et il faut remercier spécialement M. Paul Lesourd, qui a été l'inspirateur de ce recueil — de publier sans tarder une collection de témoignages grâce auxquels nous apprenons à mieux connaître la place hors ligne tenue par l'éminent prélat dans la vie catholique de notre pays pendant les quarante premières années du siècle.

De ces témoignages, quelques uns sont déjà connus, comme celui de Marcel Prévost, qui est extrait d'un discours de réception à l'Académie française. La plupart sont récents. Les plus importants à notre avis sont ceux de Mlle De Vismes sur l'action missionnaire du Cardinal et sur les dernières années de sa vie mortelle et celui de Mgr Sabatier sur sa vocation oratorienne. Ce dernier surtout, écrit d'abord pour un cercle assez intime, fait pénétrer au fond d'une âme, très humaine certes, mais très noble et dévouée sans réserve au service de l'Église et des âmes.

Au total, un livre émouvant, qu'on ferme avec regret. Tous ceux qui ont connu et aimé le Cardinal voudraient seulement pouvoir y ajouter leur hommage, et il serait unanime.

G. Bardy.

Roland-Gosselin (Mgr) : *Mots d'ordre pour le temps de nos épreuves*, in-16, 130 p. Beauchesne,, 1942.

Les fidèles et les prêtres du diocèse de Versailles qui ont lu chaque semaine les mots d'ordre paternels que leur évêque leur a adressés depuis le début de la guerre, ont eu l'avantage d'en retrouver, groupés en un petit volume, une centaine, de septembre 1939 à novembe 1941. Ce sont tous de très brefs appels, à l'exception d'un seul (lettre pastorale du 2 mars 1941 sur l'Union au Christ Rédempteur, p. 77-95).

Ces cris du cœur répondent surtout aux besoins spirituels des fidèles en ces temps d'épreuves : piété, amour des âmes, de l'Église, de la France. Il ne faut pas séparer ces paroles iréniques des événements auxquellss elles se réfèrent et qui leur fournissent le plus poignant des commentaires. Elles donnent elles-mêmes de ces faits tragiques, envisagés *sub specie æternitatis*, la plus loyale des explications.

F. Cayré.

Calvet (Mgr J.) : *Témoins de la Conscience française*, un vol. in-8°, 216 p. Editions Alsatia, Paris.

On peut essayer de définir la conscience française : un ensemble d'idées, de sentiments, de principes d'action, de jugements de valeur qui sont propres aux Français et dans lesquels ils se reconnaissent au moins dans les grandes circonstances, comme dans un miroir. Quelque chose de semblable existe dans le jugement qu'ils portent sur les termes de leur langue, quand ils disent instinctivement : ceci est français, celà ne l'est pas, avec cette différence toutefois que la langue a « des règles précises et que cette conscience est mouvante et repose sur des opinions qui peuvent être contradictoires. Il faut d'un côté comme de l'autre appeler à des témoins qualifiés, qui puissent représenter le génie de la France depuis le jour où elle s'est affirmée » et déceler la pierre de touche à laquelle devra se référer la génération présente.

Travail délicat, auquel personne n'était mieux préparé que Mgr Calvet. Il a parcouru l'histoire de France, en choisissant parmi les penseurs et les hommes d'action de tous les siècles les représentants les plus qualifiés de l'âme française. Il a ainsi fait une magnifique gerbe de leurs témoignages, en les moissonnant de préférence dans le champ si riche de la littérature.

« Ces hommes, dit-il, ne sont pas en tout des modèles. Tout au moins, à certaines heures, ils ont senti le cœur de la France battre en leur poitrine, et ils ont parlé pour elle un langage digne d'elle. C'est pour cela que leurs mots sont pour nous un trésor, notre héritage national qu'il faut garder jalousement et faire valoir, et enrichir en le faisant valoir. » Sans doute il est bien possible que le Français d'aujourd'hui se soucie fort peu des lointains ancêtres du temps des Croisades et des chevaliers sans peur et sans reproche. Il ne s'agit donc pas de ressusciter le passé, mais simplement de retrouver ce qui peut subsister de l'âme des ancêtres dans la psy-

chologie des hommes d'aujourd'hui. Les paroles du chevalier Bayard ou les vers de Corneille sont encore capables d'éveiller de profonds échos dans l'âme de nos écoliers d'aujourd'hui, et tel héros de nos jours évoque ceux de jadis, de même qu'il n'est pas rare qu'on puisse saisir sur les lèvres d'un de nos fins paysans des traits qui rappellent le bon La Fontaine, tandis que saint Vincent de Paul n'aurait pas de peine à se reconnaître dans ses fils et ses filles d'aujourd'hui. Une parenté spirituelle qui a survécu au temps se perpétue à travers les générations.

Remarquons toutefois que, parmi les témoins de Mgr Calvet, certains ont une valeur d'exemple. Leurs paroles, dit-il, sont des talismans à conserver précieusement. Pour certains autres, en revanche, comme Molière, Montaigne, Jean-Jacques Rousseau, même le bon fabuliste, qui représentent à coup sûr une bonne part d'esprit français, il a cependant fallu le grand art et la parfaite connaissance des hommes et de leur pensée que possède l'auteur pour découvrir ce que leur témoignage peut offrir de suggestif et d'exaltant, et pour extraire la parcelle d'idéal qui se cache comme le diamant dans sa gangue.

Il était plutôt réservé à nos contemporains, semble-t-il, de se pencher sur ce qui a disparu pour y retrouver les valeurs oubliées du patrimoine national. C'est ce qu'a fait ce poète inspiré qui recherche l'âme de la France sous les décombres des discordes civiles et de nos funestes erreurs. Si Péguy jouit d'un si grand prestige parmi la jeunesse actuelle, c'est sans doute parce qu'il lui montre « la terre paternelle qui reste fidèle quand tout nous manque ; la paroisse qui organise notre destinée temporelle en lui donnant son sens éternel ; le travail, qui est le moyen sacré pour le vivant de persévérer danslavie ; la patrie, prolongement de la famille et de la paroisse » ».

La brillante évocation des témoins de la conscience française se termine par l'appel d'un vivant qui s'est imposé parce qu'il incarna la Patrie en une heure de souffrance. Le Maréchal Pétain apparaît à l'auteur comme le représentant de toute la tradition française, comme l'homme qui frappe le rocher de la terre française et qui fait jaillir à nouveau l'eau sacrée qu'elle a gardée fidèlement.

Ce livre bienfaisant apporte une excellente contribution à l'effort de redressement des idées et des mœurs qui nous fera une France nouvelle à l'image des meilleurs et des plus grands de ses fils.

R. K.

Jacquin (R.) : *Taparelli*, in-8° c., vii-405 p. — *Taparelli d'Azeglio, Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique* in-8° c., 128 p., Lethielleux, 1943.

M. l'abbé Jacquin a présenté lui-même aux lecteurs de l'*Année théologique* le philosophe jésuite auquel il a consacré les thèses soutenues par lui en Sorbonne et couronnées par un brillant doctorat ès-lettres. Il nous suffira ici de les signaler elles-mêmes, et ce sera la meilleure recommandation.

La grande thèse est consacrée dans la première partie à la vie de Taparelli (ch. I-V) ; elle étudie ensuite son âme (ch. VI : Taparelli intime), ses œuvres (ch. VII) et sa doctrine (ch. VIII). Le dernier chapitre, IX, montre qu'en fait Taparelli n'a guère subi l'influence des philosophes contemporains qu'il connut ou fréquenta : ni Cousin, ni Haller, ni de Maistre, ni Gioberti, ni Rosmini ne se sont vraiment imposés à lui, car dès 1825 il avait son maître, saint Thomas. Cette conversion au thomisme est un des traits doctrinaux les plus intéressants relevés par M. Jacquin, p. 52-57, 58-61, car Taparelli se fit apôtre et fut ainsi un des initiateurs de la renaissance thomiste au XIXe siècle dans la Compagnie d'abord, et même au dehors, par ses articles dans la *Civiltà cattolica* (p. 113-117). Il a pressenti et préparé de loin l'œuvre que Léon XIII devait prendre solennellement en main vers la fin du siècle. L'Encyclique *Æterni Patris*, 1879, assura le triomphe de cette renaissance. Il ne faut pas négliger le travail des précurseurs, et Taparelli fut un des plus décidés et des plus actifs.

M. Jacquin a particulièrement médité l'œuvre philosophique de Taparelli dans ses rapports avec l'économie politique. Le sujet était à l'ordre du jour au milieu du XIXe siècle, à l'apogée du libéralisme économique. Il fallait corriger le matérialisme des maîtres de l'école orthodoxe par des principes qui devaient atténuer leurs thèses, sinon les contredire à fond. Taparelli écrivit sur ce sujet, depuis 1850, une cinquantaine d'articles souvent fort étendus. Trois ont paru à M. Jacquin avoir un intérêt général ; ils sont intitulés : *Les deux économies*, 1856 (vol. II, III, IV de la 3e série) ; *Analyse critique des premiers concepts de l'Economie sociale*, 1857 (vol. VIII et IX de la même série) ; *Orientation d'études ultérieures d'économie*, 1862 (vol. I de la 5e série). Ils « sont fondamentaux et d'une admirable hauteur de vues » (*Taparelli*, p. 183). Ils furent jugés tels dès 1862 déjà par les confrères del'éminent jésuite, qui n'ont cependant pu se décider à les publier. M. Jacquin a cru faire œuvre utile en en donnant une édition traduite (p. 17-101) et annotée (p. 105-124) pour les rendre utilisables aux lecteurs français. Il a même donné à ce groupement un titre qui fait du recueil comme une œuvre posthume de Taparelli : *Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique*. Le Jury n'a pas estimé qu'il y eût là un abus et le lecteur ne sera certainement pas d'un autre avis.

L'auteur a largement exposé lui-même le contenu doctrinal de cet « ouvrage » dans sa grande thèse (p. 183-189) et il montre en Taparelli un vrai précurseur des catholiques sociaux du XIXe siècle.

F. C.

AUGIER (J.), docteur ès-sciences : *Les unités naturelles du monde végétal* (Science et philosophie), in-16, 286 p. Beauchesne, 1942.

Il semble que les progrès des sciences naturelles aient moins pour résultat de résoudre des problèmes que d'en poser ; le savant, loin de s'en effrayer, est au contraire stimulé à chaque pas dans son

travail de découverte. Parmi ces problèmes, celui du transformisme reste toujours d'actualité. M. Augier, en exposant les résultats de la classification botanique, retient surtout l'impression d'unité qui résulte de l'étude des végétaux. Le savant auteur, professeur à l'Institut catholique, est trop averti pour méconnaître les discontinuités du monde vivant et les difficultés considérables qu'elles soulèvent ; d'où la prudenec extrême avec laquelle sont présentées les conclusions. Donnons-en la suite, en quelques mots, à ce point de vue de l'évolution.

Dans les espèces (ch. I), la ressemblance est suffisamment étroite ; elle suppose en chacun des individus « sous-jacent aux particularités individuelles un substrat objectif commun » dont seule la « continuité généalogique peut rendre compte » (p. 25).

Dans le genre (ch. II), ce substrat objectif commun est encore assez visible pour que l'on admette généralement l'origine commune. L'auteur ne cache pourtant pas que le mécanisme de ces transformations et les documents paléontologiques ne permettens pas d'établir scientifiquement cette continuité généalogique, mais l'analogie de l'évolution, l'invraisemblance de créations spéciales pour chaque espèce et surtout la répartition géographique imposent de plus en plus l'hypothèse transformiste (p. 63 sq.).

La coordination des caractères dans la famille et la tribu (ch. III) demande « un véritable esprit de finesse biologique » pour élaborer une classification expérimentale ; cependant « une sorte de mimétisme, d'air de famille, une homogénéité facilement décelable appellent des relations entre les espèces d'une même famille, c'est-à-dire postule l'hypothèse transformiste.

L'ordre (ch. IV) est également constitué par un ensemble de caractères généraux, qui dégagent une « admirable continuité » (p. 143), où l'explication transformiste prévaut. Une continuité analogue se retrouve à l'intérieur des classes et embranchements (ch. V) et nous permet d'affirmer « une parenté réelle, un lien qu'il est difficile de penser autre que généalogique », même si « sur ce lien, l'obscurité est complète, vu la faible amplitude du transformisme expérimental et l'indigence des documents fossiles » (p. 227). Ce n'est qu'à cet étage des classes et embranchements qu'il nous faut concevoir « un certain nombre de troncs parallèles » (p. 208) dont on a peut-être exagéré l'indépendance par réaction contre le transformisme (p. 227).

Dans le chapitre VI, l'auteur suggère même de pousser cette conformité du règne végétal au règne animal, puisque des réflexes végétaux créent la possibilité d'une voie de passage au monde animal (p. 230) et que des formes synthétiques dans les algues inférieures réunissent les « particularités de l'un et l'autre règne » (p. 238).

Un transformisme aussi étendu reste évidemment sans preuve scientifique décisive, mais la pensée philosophique postule une unité profonde dont l'expérience ne fait que poser les premiers jalons (ch. VII).

La richesse des données morphologiques, anatomiques, embryo-

logiques, chimiques, géographiques, établissant la classification botanique est trop grande pour en donner ici une idée ; nous ne pouvons que remercier l'auteur d'avoir su les réunir en un ensemble progressif, solidement établi et ordonné de façon à soutenir jusqu'au bout l'intérêt du lecteur.

M. C.

Claudel (Paul) : *L'Histoire de Tobie et de Sara, moralité en trois actes*, 12 × 19, 130 p., NRF, Gallimard, Paris, 1942.

L'auteur travaille en poète sur le thème biblique. Il prend avec lui certaines libertés, qu'il revendique hautement et souligne loyalement, et que personne ne songera à lui reprocher. A la Bible, il emprunte non seulement le sujet (Sara représente l'âme humaine tenue captive et objet des sévices du démon), mais encore la somptuosité de son verbe et sa richesse incroyable d'évocation religieuse. Certains versets, tirés spécialement des Psaumes, sont utilisés et rapprochés, traduits et adaptés avec une sûreté et une maîtrise que peut seule posséder l'âme croyante d'un grand poète, qui en a nourri sa prière comme sa pensée.

La réalisation de cette « moralité » est très moderne. Elle suppose l'utilisation de la musique (quelques scènes sont purement musicales), de la projection sur l'écran (devant lequel se jouent les actes), de la mimique (le chien et le poisson sont représentés par des mimes acrobates). Il y a trois récitants, qui proclament le récit biblique, tandis qu'un double chœur, de chaque côté de la scène, fait le commentaire de l'action. La typographie, avec ses écartements de mots et de syllabes, et certains signes conventionnels dont on eût pu donner plus explicitement la clef, est pleine d'indications pour la diction scénique.

Paul Claudel entend souligner l'efficacité de la prière. Dieu a besoin de notre prière pour que sa miséricorde puisse forcer la porte de notre cœur obstinément clos. Mais cette prière, en dépit de certaines apparences, n'est pas isolée. « En priant, nous donnons voix et expression à un désir, à un besoin qui n'est pas uniquement le nôtre, nous nous unissons à quelqu'un d'autre, connu de nous ou inconnu. Nous lui consentons. Nous épousons sa propre nécessité et nous la renforçons de la nôtre. Nous l'aidons pratiquement. Nous permettons à nous deux à l'Esprit de procéder. Nous accomplissons un acte de charité fraternelle et réciproque qui provoque et qui mérite récompense... Ainsi, en même temps, à Ninive, Tobie aveugle persécuté par sa femme et par les siens, et Sara, fille de Raguel, à Raguès, humiliée par la servante. C'est la communion de ces deux âmes éloignées et qui s'ignorent dans la nécessité et dans la prière qui fait l'intérêt du livre de Tobie, et c'est elle le ressort de la petite « moralité » que j'ai composée » (p. 10-11).

La douleur règne à l'Orient et à l'Occident : « Cette jeune fille à l'Orient qui pleure... Ce vieillard à l'Occident qui prie... ils existent à la fois dans le regard de Dieu. Leurs cœurs et leurs voix se font entendre en paroles entrecoupées » (p. 39). Et tout le drame se

déroule, depuis l'appel que le jeune Tobie a entendu et qu'Azarias-Raphaël lui explique : « N'est-ce pas une chose bonne et douce d'apprendre que là-bas au fond de l'Asie une âme ait besoin de toi, Inconnu ? » (p. 64).

Cet ange Raphaël, qui apparaît si majestueusement sur terre (p. 42-43) et qui est déguisé en Azarias, appelle la musique à son aide en termes prestigieux (p. 70) et provoque les confidences poétiques et émouvantes des plantes du paradis : la ronce, la rose (la rouge et la blanche), l'olivier, la vigne, le figuier, la pomme-grenade, le saule, le cèdre, qui unissant leurs voix et brassant ensemble les paroles de Psaumes très divers, chantent en chœur la gloire du Créateur (p. 72-83).

Le jeune Tobie a libéré Sara, qui a reconnu en lui son sauveur : « C'est lui que je n'ai eu qu'à regarder pour le reconnaître ! C'est lui qui était mon devoir ! C'est lui qui était ma vocation ! Comment dire ? C'est lui qui était mon origine ! celui par qui et pour qui je suis venue au monde ! » (p. 98).

Chemin faisant, le poète célèbre l'union des âmes, la grandeur du mariage et les liens de famille. Il nous montre le vieux Tobie, si résigné à la volonté divine, arraché à cette acceptation muette par le cri d'appel vers la lumière qu'on le presse de faire retentir : « Seigneur, faites que je voie ! »

Et le drame s'achève par un grand cri : « Dieu est Amour ! », suivi de ces paroles de l'ange Raphaël : « *Pax vobis. Nolite timere.* »

L'impression profonde gravée dans l'âme par ce poème biblique d'une grande beauté littéraire, est intensément religieuse. La lecture se prolonge aisément en contemplation. Louis SOUBIGOU.

R. P. DEGEEST (Achille) : *Propos sur la Providence*, vol. 12 × 16 cm., collection « Messages franciscains », 32 p., 3 fr. Aux Éditions franciscaines, 9, rue Marie-Rose, Paris (XIVe).

Les deux paragraphes : *Providence et Pauvreté ; La Pauvreté et nos épreuves* de cette brochure s'inspirent de la vie et des écrits de saint François d'Assise et s'adressent avant tout aux âmes franciscaines. Le vrai nom de la Providence est « Notre Père ». La pauvreté est la transparence du véritable amour : ce dernier aboutit au don de soi, à la pauvreté pure, comme dans le Christ. La pauvreté, sous ses diverses formes présentes, demande à tous une foi solide et totale et le parfait abandon à Dieu. Ces idées et d'autres sont très sommairement présentées par l'auteur sous une forme plus oratoire que didactique. F. P.

HOELS (Paula) : *Ton cœur devant Dieu*, in-16, 222 p., Spes, 1941.

Le titre à lui seul indique dans quel esprit est abordé le problème décisif pour une jeune fille et pour toute femme. « Votre cœur » n'est pas jeté ici en pâture à des milliers de lecteurs et il ne cherche pas les maximes de sa conduite auprès des journalistes que rien ne qualifie pour cette redoutable mission. Mais ce cœur est placé en face de Dieu : c'est tout dire.

L'auteur écrit à juste titre : « On forme son intelligence, on forme sa volonté, on oublie de former son cœur... Toute la vie, surtout

la vie féminine, dépend du cœur... et la plupart du temps on ne sait qui il est, ni ce qu'il peut demander à la vie, ni les joies qu'il peut offrir, ni les pièges qu'il peut tendre, ni les limites qu'il doit s'imposer, ni les douleurs qu'il peut s'éviter, ni les exigences de Dieu sur lui... (p. 15).

Un rapide coup d'œil sur la table des matières nous dira la diversité des problèmes envisagés : le problème du cœur, l'idéal du cœur, le refuge du cœur. Paula Hoels reste très féminine dans cette étude du cœur féminin : grâces de la présentation, délicatesse des sentiments, détails de la psychologie, orientation toute morale. Cet ouvrage profitera grandement à toutes les lectrices, que je souhaite nombreuses.

On ne peut pas tout mettre dans un livre, certes ! Mais j'aurais aimé tout de même quelques préoccupations dogmatiques ou philosophiques, un cadre, des aperçus. Si les jeunes filles en avaient un peu plus ou si on leur en donnait, elles échapperaient plus facilement à leur sentimentalisme. Un livre à morale trop exclusivement pratique sonne toujours un peu creux et lasse le lecteur à la longue (...il est vrai que je ne suis pas une jeune fille et qu'elles sont meilleurs juges dans la matière).

Je regrette aussi qu'on n'ait pas averti les jeunes filles de la différence de psychologie entre les deux sexes. Je crois que cette question est excessivement grave et beaucoup de catastrophes — ou à tout le moins de souffrances — arrivent parce que les jeunes filles pensent trouver chez les garçons le même cœur, les mêmes préoccupations, la même conception de l'amour.

Malgré ces réserves et ce désir, ce livre apprendra aux jeunes à connaître, conserver, exploiter leur grande richesse, non pas dans la facilité, mais dans la vaillance. Car, pour bien aimer, il faut être très fort. G. G.

RIGAUX Maurice, S. J. : *Autour des Evangiles : Ephrem, l'Indécis, le Premier témoin*, 12 × 19, 135 p., 21 fr. Spes, Paris, 1942.

L'auteur appelle « Etudes d'âmes » ces trois essais suggérés par les récits évangéliques. *Ephrem* est le ressuscité de Naïm, qui redoute de ne plus pouvoir mourir. Il veut épouser Sobé, la fille de Jaïre ressuscitée, qui vit dans l'angoisse d'une nouvelle mort : mais ce projet de mariage échoue. — *L'Indécis* est le jeune homme riche, qui a refusé de suivre le Christ jusqu'à l'abandon de ses biens et qui cherche en vain à bien orienter sa vie. — Quant au *Premier Témoin*, c'est un enfant dont le regard a croisé le douloureux regard du Christ montant au Calvaire, et qui ne s'est remis de cette émotion qu'après avoir vu le Sauveur ressuscité. Il est tué par haine du Christ. — L'auteur fait preuve de beaucoup de talent, de beaucoup d'érudition aussi. Peut-être le deuxième récit traîne-t-il un peu en longueur. Louis SOUBIGOU.

COLLECTIONS DE BROCHURES SPIRITUELLES
touchant la messe et la liturgie

Dans la collection « Initiations »:

Le P. Chéry, O. P., publie sous le titre : « *Qu'est-ce que la messe*[1] ? » un volume composé de deux parties assez distinctes. D'un côté, des plans pour servir à l'étude de la messe, comportant quatre sections traitées successivement : doctrinale (ce qu'est la messe), historique (origines et développement de la messe romaine), liturgique (analyse du texte de la messe), pratique (participation à la messe). D'autre part, le résultat d'une enquête sur la raison de savoir pourquoi tant de baptisés n'assistent pas à la messe. Une bibliographie abondante et bien choisie complète ce petit livre d'initiation très pratique et riche d'idées.

Aux éditions Siloé[2].

Nous signalons la parution de petites plaquettes du P. Gourbillon, O. P., de caractère pratique et pleines d'onction.

Noël, ou le troisième mystère joyeux du Rosaire (15 p.) : L'auteur souligne la signification spirituelle des trois avènements. On s'étonnera de la note 1 de la page 15 : « Beth-léem signifie en hébreux *(sic)* maison du pain », ce qui est exact, « comme Elisa-beth signifie en cette langue maison de Dieu », ce qui est plus que contestable !

Pour suivre la messe et la dialoguer (50 p.). Cet opuscule contient une introduction, la traduction des prières de la messe avec des notes, le tout suivi d'un choix de pensées du saint Curé d'Ars.

Pourquoi la messe du dimanche ? (32 p.). On y trouve un rappel de l'origine et de la signification de l'assemblée dominicale, une étude des éléments qui constituent l'avant-messe, une explication du sens général des prières du canon et un exposé de la valeur exceptionnelle du Saint Sacrifice.

La messe du dimanche et notre vie de chrétiens (56 p.). Cette plaquette ne diffère de la précédente que par les 47 notes substantielles qui sont rejetées à la fin. La note 2 est particulièrement intéressante dans sa rédaction. Nous en citons quelques lignes : « Il faut que le Christ continue ; que la prière du Christ continue ; que le Christ exerce tous les métiers ; que la vie du Christ s'épanouisse dans tous les temps et dans tous les lieux ; que le Christ vive des vies d'hommes de toutes les races, de toutes les langues ; qu'il exerce sa bonté dans tous les temps ; que le Christ continue à transmettre par nous son message. Nous sommes le Christ qui continue. »

1. 10 ×16, 280 p., 38 fr., Ed. de la Revue des Jeunes, Pau, 1943.
2. En vente à la Procure Générale, 3, rue de Mézières, Paris (6e).

La Clarté-Dieu.

La Clarté-Dieu est le nom d'une ancienne abbaye de Cîteaux, en Touraine. C'est aussi le titre d'une collection de monographies publiées par les éditions de l'Abeille[1], dans le but de favoriser le renouveau liturgique actuel, dont fidèles et clergé éprouvent le besoin et le désir. Nous avons reçu les six premiers fascicules.

C'est encore le P. Gourbillon qui inaugure la collection en nous présentant *Le mystère de la messe et de la communion* (6 fr.). Il chante notre union au Christ prêtre et victime.

La deuxième livraison s'intitule : *Le clan routier et la messe :* le P. Pie Duployé y rappelle quelques idées fondamentales adaptées à la mentalité de la route : l'importance exceptionnelle de la messe, qui est l'acte par excellence du culte ; son caractère de prière parfaite (il ne s'agit donc pas de faire d'autres prières pendant la messe). L'auteur recommande instamment aux routiers la pratique de la messe chantée (préférable à tous les chœurs parlés ou même à la messe purement dialoguée). Il donne de précieuses indications pour que les âmes et les corps participent pleinement à ce culte qui doit être, même matériellement, célébré avec la dignité, toute simple peut-être, mais pénétrante, qui convient au plus saint des mystères.

Le P. Paul Sirot, O. P., désire nous faire entrer *Dans la messe par ses signes* (nº 111, 38 p., 6 fr.). Il s'exprime de cette manière pittoresque : « La messe est comme un avion emportant les hommes vers Dieu. Je veux dire : ceux qui sont dedans. A côté de ceux qui n'y voient rien, sont ceux qui, munis de jumelles, missel en mains, la regardent évoluer et, pieusement, l'accompagnent de leurs prières. En définitive cependant, une seule chose importe : être dedans. » Pour cela, il faut utiliser les « signes » sacrés qui en révèlent tout le contenu religieux, les observer, les déchiffrer, les suivre. Le prêtre doit être le point de mire de l'assemblée, qui observe ses attitudes et ses gestes, comme elle entend ses paroles et y répond. Les mains du prêtre sont priantes, qu'elles s'ouvrent ou se referment, et leur position est pleine de leçons pour ceux qui en comprennent le symbolisme.

La *Préface pour de jeunes chrétiens* du P. Doncœur, S. J. (nº IV, 48, p. 6 fr.) est la réédition de l'article paru sous ce titre aux *Etudes* le 20 février 1932. Il est précédé d'une préface du P. Duployé, O. P., qui en signale l'importance et l'actualité. Dans ce manifeste, le P. Doncœur étudie les rapports du scoutisme avec la religion, les relations entre les idées de scoutisme et de jeunesse, et il développe admirablement tout ce que comporte de richesse cette notion de jeunesse pour l'orientation de la vie religieuse de nos chrétiens adolescents et adultes.

Le P. Duployé présente à nos réflexions *Trois essais allemands sur*

---

1. Brochures 12 × 19, de dimensions variées, en général de 30 à 50 p.

la liturgie (n° V, 92 p.). Ces pages qu'il traduit sont tout à fait remarquables.

1° Le premier essai, de J. Pinsk, directeur ecclésiastique de la revue *Liturgisches Leben*, attire l'attention sur le danger d'une religion irréelle, désincarnée, sans contact profond avec la vie concrète de l'homme sur terre. N'est-ce pas à ce lamentable résultat que risquent de nous conduire la sécularisation d'ordre politique et une sécularisation de l'intelligence ? La liturgie, connue non pas d'un point de vue purement juridique et formaliste (celui de l'accomplissement correct de rubriques imposées), mais au point de vue de son contenu, permet de s'établir en plein cœur de ce système sacramentaire qui, à travers des formes matérielles, fait pénétrer la vie et l'action divines dans la vie concrète de tous les jours. L'Incarnation a réalisé l'union à Dieu dans la chair et par la chair. La vie de Dieu sur terre s'est accomplie, du fait de l'Incarnation, au moyen des actes physiologiques du Christ qui conduisirent la nature humaine du Sauveur jusqu'à la plénitude de sa gloire et qui firent de Jésus le Rédempteur du genre humain. L'Eglise, « corps répandu du Christ » à travers les contrées et les siècles, revit sous forme matérielle, grâce à la liturgie, la vie divine du Christ et ses mystères. Les formes essentielles de la liturgie, empruntées aux réalités concrètes de l'univers, « conditionnent la vie de l'Eglise aussi étroitement que les actes physiologiques du Christ ont conditionné l'œuvre de notre salut ». L'action liturgique est « l'action personnelle du Christ sous la forme d'une communauté ». La liturgie est donc une sublimation de l'univers : des choses et des personnes. Par elle, « l'Eglise injecte au monde, dans des formes qu'elle emprunte à la nature, la plénitude de la vie divine ». Le monde des objets est élevé au niveau de notre personnalité, laquelle, dans l'union au reste de la communauté, est élevée à son tour jusqu'à celle du Christ, dont nous renouvelons les actes rédempteurs.

2° A. Winterswyl se pose la question suivante : *Le cycle annuel est-il ecclésiastique ou cosmique ?* L'auteur concède très volontiers que « le monde est naturellement sacré; il porte le mystère en ses flancs, parce que toute création garde l'empreinte de son créateur ». Mais il signale le risque de tomber dans un panthéisme qui divinise les forces naturelles sans remonter jusqu'à l'adoration du Dieu Créateur. Il note aussi la tendance actuelle qui consiste à démarquer le vocabulaire chrétien et à substituer aux fêtes chrétiennes des solennités d'un caractère profane, suivant le rythme des saisons et des événements. Au fait, le caractère sacré de l'univers considéré au point de vue naturel, est dominé par le surnaturel qui coule à pleins bords dans l'Eglise. » Le christianisme comprend la beauté de la création ; il voit dans l'homme l'image de Dieu, dans la nature les traces de ses mains puissantes, la frange de son manteau. Le signe que l'Eglise estime une réalité naturelle, c'est qu'elle lui reconnaît la possibilité d'être le symbole d'une réalité surnatu-

relle. On ne peut pas davantage magnifier la nature que de lui emprunter le langage dont elle se servira pour exprimer les mystères de la vie de la grâce. »

3° H. Rheinfelder, professeur à l'Université de Munich, exprime *Les désirs d'un laïc en matière de liturgie*, spécialement pour une participation plus active des fidèles au culte, particulièrement à la messe. Tous les aperçus n'ont pas la même valeur ni la même portée. Mais on se réjouit d'entendre des laïcs proclamer de salutaires vérités et protester, très respectueusement d'ailleurs, contre d'évidents abus. La messe, dit-il, n'est pas seulement un mystère, mais aussi un acte de la communauté des chrétiens unis entre eux dans le Christ. Cet acte s'achève normalement par la communion que font le prêtre et les fidèles. Refuser de distribuer la communion aux fidèles durant la sainte messe, c'est leur donner l'impression qu'ils sont excommuniés au moment même où se consomme la solennelle liturgie. « Qu'on nous donne la communion au milieu de chaque messe. Il y a des catholiques qui ont des idées baroques sur la question. C'est une grande erreur, — je dirais presque, c'est voler Dieu, — quand des bonnes sœurs communient avant la sainte messe pour pouvoir mieux faire leur action de grâces. On ne devrait pas trouver un prêtre pour se prêter à un aussi stupide méfait. Hélas ! Et l'auteur ajoute, non sans humeur : « Actuellement, la situation est telle que pour permettre à des gens qui ne communient pas de faire une action de grâces (c'est-à-dire assister à toute la partie de la messe qui suit la communion du prêtre), on refuse à ceux qui désirent communier de faire vraiment la communion intégrale qu'ils désirent ». Et voici une dernière réflexion, qui est autre chose qu'une boutade : « On devrait obtenir que le prêtre et le peuple récitent les mêmes prières. Un fidèle, bien entendu, peut, s'il le veut, dire son rosaire pendant la messe, bien que ce ne soit pas la prière idéale de la messe. Mais si — comme je l'ai vu dans une ville épiscopale — on dit le rosaire à haute voix pendant la messe, il y a là, un fait qui se trouve en opposition directe avec les désirs concrets des papes, un fait impardonnable. Il se trouve qu'à ce moment un seul ne dit pas le rosaire, et c'est le prêtre. Mais ce que le prêtre n'intègre pas à sa messe, le peuple non plus ne devrait pas l'intégrer à la sienne... Qu'on habitue donc le peuple à prier avec le prêtre au cours de la messe du matin : le prêtre, alors, pourra prier avec le peuple pendant le rosaire du soir. »

La sixième livraison de la Clarté-Dieu est due au P. Maydieu, O. P. ; elle s'intitule *Les Béatitudes* (65 p.). C'est un recueil des allocutions prononcées, du 15 septembre 1940 au 20 avril 1941, aux messes organisées à Notre-Dame de Paris le troisième dimanche de chaque mois. Elles nous montrent comment notre époque donne aux béatitudes évangéliques une portée particulièrement émouvante.

L. Soubigou.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE (1)

ARTHUS (Dr A.) : **Comprendre pour mieux agir**, in-8°, 408 p., J. Susse, 1943.
ALMIRA (J.-J.) : **Thèses du libéralisme économique à une politique sociale** in-16, 213 p., Peyronnet, 1943.
ALLO (E.-B.) : **Évangiles et évangélistes** (Témoins de Dieu, 4), in-16, 171 p., Edit. du Cerf, 1944.
ALBARET (P.d e L.) : **Saint François d'Assise vous parle du Christ Jésus**, in-16, 36 p., Edit. francisc., 1943.
ANCELET-HUSTACHE (J.) : **Il était une fois à Assise...**, in-8°, 110 p., Edit. francisc., 1944.
BOULGAKOF (S.) : **Du Verbe incarné** (Les religions, 1), in-8°, 382 p., Aubier, 1943.
BESSIÈRES (A.) : **Les béatitudes et la civilisation**, in-16, 190 p., Spes, 1944.
BONSIRVEN (P.) : **Saint Paul. Épître aux Hébreux** (*Verbum salutis*, XII), in-16, Beauchesne, 1943.
BOUILLARD (H.) : **Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin** (Etudes de la Faculté de Fourvière), in-8°, 246 p., Aubier, 1944.
BRILLET (G.) : **Amos et Osée** (Témoins de Dieu, 3), in-16, 107 p., Edit. du Cerf., 1944
BRENTANO (F.) : **Psychologie du point de vue empirique** (Philos. de l'esprit), in-8°, 461 p., Aubier, 1944.
CHANSON (P.) : **Le droit à l'amour selon George Sand**, in-16, 250 p., A. Michel, 1943.
COLLIN (Chan. H.) : **Vie communautaire et sanctification du clergé diocésain** in-16, 117 p., B. Presse, 1944.
DESPLANQUES (F.) : **Un itinéraire spirituel : Dieudonne**, in-16, 127 p., Spes, 1943.
DEHAU (P.-T.) : **En prière avec Marie** (L'Abeille, 4), 455 p., Edit. de l'Abeille, 1944.
DEMAN (Th.) : **Socrate et Jésus**, in-16, 312 p., L'Artisan du Livre, 1944.
DANVEAU (D.) : **A la suite de saint François** (Le Tiers-Ordre), in-16, 100 p., Edit. francisc., 1944.
DUHAMELET (G.) : **Saint Elzéar et la bienheureuse Delphine** (Profils franciscains), in-16, 88 p., Edit. francisc., 1944.
— **Le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle** (Cahiers de la vie spirituelle) in-16, 176 p., Cerf-Abeille, 1944.
FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE : **Présence à Dieu et à soi-même**, petit in-16, 111 p., Edit. du Seuil, 1943.
FERNANDEZ (R.) : **Itinéraire français**, in-16, 490 p., Edit. du Pavois, 1943,
FRANTEL (M.) : **Clovis de France**, in-16, 206 p., Marc Thérain, 1943.
GUITTON (G.) : **Le bienheureux Claude de la Colombière**, in-8°, 719 p., E. Vitte, 1943.
GÉRAUD (J.) : **Contre-indications médicales à l'orientation vers le clergé**. in-16, 227 p., E. Vitte, 1944.
GENEVOIS (F.) : **Lumières de vie et famille humaine**, in-16, 204 p., B. Presse. 1944.
GHÉON (H.) : **Sainte Claire d'Assise** (Profils franciscains), in-16, 76 p., Edit. francisc., 1944.
HOURDIN (G.) : **Sainteté française**, in-16, 189 p., Office général du Livre, 1943,

1. La plupart de ces livres, mentionnés ici à titre de simple information, rentreront dans les prochaines recensions de la bibliographie *spéciale* ou *générale*. La collection, quand il y a lieu, est indiquée entre parenthèses à la suite du titre.

HARDY (J.) : **Une belle âme de grand séminariste : Alfred Bourdeau**, 1915-1939, in-8°, 128 p., Edit. de N.-D. de Coutances.
JEAN (F.) : **Grammaire hebraïque élémentaire**, in-8°, 175 p., Letouzey, 1943.
JANIN (J.) : **Ouvriers missionnaires**, in-16, 296 p., Œuvres françaises, 1944.
LESEINE (L.) : **Souffrance et mort du chrétien**, in-16, 78 p., Spes, 1943.
LOBET (M.) : **Histoire mystérieuse des Templiers**, in-16, 274 p., Office français du Livre, 1944.
LUBAC (H. de) : **Corpus mysticum** (Théologie), in-8°, 372 p., Aubier, 1944.
MIROIR (J.) : **Le temps des caprices**, in-16, 255 p., Tallandier, 1943.
MENDIGAL (L.) : **Silhouettes évangéliques**, II, in-16, 215 p., Spes, 1944.
MEGRET (C.) : **En ce temps-là...**, in-16, 75 p., 360 p., Plon, 1944.
MELLET (P.) : **La Pénitence, sacrement d'amitié**, in-16, 75 p., L'Abeille.
MOINES DE TAMIÉ (Les) : **La dédicace des églises** (L'eau vive, 6), in-16, 73 p., L'Abeille.
MATHIEU H.) : **Est-ce un devoir pour tout chrétien d'être apôtre ?** in-16, 60 p. B. Presse, 1944.
MASSERON (A.) : **Saint Bernardin de Sienne et les mauvaises langues**, in-16, 46 p., Edit. francisc., 1944.
NYGREN (A.) : **Erôs et Agapè** (Les religions, 2), in-16, 283 p., Aubier, 1944.
PAILLARD (J.) : **L'empire français de demain**, in-8° cour., 183 p., Edit. corp. et soc., 1943.
PLUS (R.) : **Comment présenter le Christ à nôtre temps**, in-16, 158 p., Spes, 1943.
PERROT (D.) : **Présence du Christ** (La vie intérieure pour notre temps), petit in-16, 191 p., Bloud et Gay, 1944.
PIAT (P.) : **L'évangile de l'enfance spirituelle**, in-16, 195 p., Edit. francisc., 1944.
ROTUREAUX (G.) : **Le Cardinal de Bérulle.— Opuscules de piété** (Les maîtres de la spiritualité chrétienne), in-16, 574 p., Aubier, 1944.
ROY (A.) : **Le livre des Psaumes**, in-16, 343 p., Beauchesne, 1943.
ROGUET (A.-M.) : **D'Adam à Jésus**, catéchisme II (Initiations), in-16, 163 p., Edit. de la Revue des Jeunes, 1943.
Religieuse Carmélite (Une) : **Sainte Thérèse d'Avila et la vocation du Carmel**; 304 p., Alsatia.
RIVET (A.) : **Traité des Congrégations religieuses**, in-8°, 356 p., Spes, 1944.
SCHEFFER (T.) Von : **Mystères et oracles helléniques**, in-8°, Payot, 1943.
SEIDEL (I.) : **Notre ami Pérégrin** (Feux croisés), in-16, 216 p., Plon, 1944.
THILS (P.) : **L'enseignement de saint Pierre**, in-8° relié, Gabalda, 1944, 167 p.
VENARD (H.) : **L'office de la nuit et de la résurrection**, petit in-16, 165 p. Spes, 1944.
VONIER (Dom) : **Le peuple de Dieu** (L'eau vive, 7), petit in-16, 185 p., L'Abeille, 1944.
VALLEE (P.) : **L'âme du Christ** (L'eau vive, 8), petit in-16, 256 p., L'Abeille, 1944.
WARLOMONT (P.) : **La littérature religieuse à l'usage des laïques**, in-12, 117 p., Casterman, 1943.
ZELLER (R.) : **Saint François d'Assise** (Profils franciscains), in-16, 72 p., Edit. francisc., 1944.

Nihil obstat : Vesontione, die 16 Februarii 1943. A. Drouet, can. cens.

Imprimerie de l'Est a Besançon C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1944. — N° 50 Bon d'impression 3.008

ANNÉE THÉOLOGIQUE 1944

E. SAMHABER : *Les formes nouvelles de l'économie*, in-16, 341 p., Plon, 1942.

F. DELAISI : *La révolution européenne*, in-8°, 298 p., Edit. de la Toison-d'Or, 1942.

Il est aisé de réunir ces deux ouvrages : ils présentent la même thèse générale, le même parallèle, les mêmes conclusions.

Les deux économistes qui en sont les auteurs, M. Samhaber comme M. Delaisi, ont fait chacun à leur manière une étude comparative des méthodes économiques en application dans la période d'entre deux guerres, en portant principalement leur enquête sur les deux nations où les efforts ont été les plus caractérisés : Etats-Unis, bastion de l'économie libérale, et Allemagne, champion des méthodes nouvelles de planification et d'économie dirigée. La seule différence est dans la présentation. Dans l'ouvrage de M. Samhaber, la thèse se déroule en une suite de monographies groupées dans un ordre plutôt chronologique : La période d'avant-guerre - La guerre mondiale - L'effondrement, etc., tandis que M. Delaisi a préféré la méthode habituelle de la division bipartite, opposant « *Le mirage du Dollar* » à « *La Formation de l'Etalon-Travail* ». Les auteurs se rejoignent dans leurs conclusions, tout à l'avantage des méthodes nouvelles de « l'économie sans or ».

M. Samhaber, qui compte parmi les économistes les plus en vue de l'Allemagne nouvelle, a conçu son exposé sous l'angle de ses préoccupations nationales; M. Delaisi fait entendre le même son, mais avec, si possible, moins d'irénisme encore, et sa thèse prend parfois l'allure d'une apologie systématique, voire d'un plaidoyer.

Il est probablement encore un peu tôt pour se faire une opinion définitive sur le débat économique en cours et il faut laisser au temps le soin de coordonner les diverses acquisitions d'ordre expérimental, et se contenter provisoirement de quelques données générales.

Si chacun peut constater que l'économie libérale se meurt, victime de ses propres excès, il ne s'ensuit pas que, par réaction, le salut doive provenir automatiquement de mesures diamétralement opposées. Pour être efficace, un remède doit être souple. D'un autre côté, on ne voit pas bien comment un bloc économique aussi évolué que l'ensemble des Etats de l'Europe occidentale pourra se constituer en bastion hermétique et se tenir systématiquement à l'écart des courants économiques mondiaux, en négligeant les grands marchés de matières premières : laine, coton, pétrole, caoutchouc, café, etc., précisément à une époque où, grâce à la facilité et à la densité des moyens de transport, l'interdépendance entre nations et continents n'a jamais été plus impérative.

Pour prendre la succession du libéralisme défaillant, les hommes d'aujourd'hui ne rejettent pas le principe d'une économie organisée; on réclame partout une meilleure distribution des biens naturels, sans se leurrer sur l'importance des sacrifices qu'il faudra faire pour cette accession à une plus grande justice; encore faut-il qu'on ne constate nulle part de repli sur soi-même et que toute synthèse économique proposée ou appliquée le soit dans l'esprit le plus large et le plus réaliste qu'il soit possibe de concevoir.

A. L.

Ageorges sur l'*Art de la richesse* et sur la *solidarité des pauvres et la solidarité des riches*, celui d'Ypérète de Panagie : Comment *les Pères de l'Eglise ont considéré l'usage de la richesse et la pratique de la pauvreté*, d'autres encore sont pénétrés de la substance chrétienne la plus orthodoxe. Pour plus profane, *le billet de l'Econome*, qui paraît dans chaque numéro, ne soulève pas non plus de critique doctrinale.

Quant à l'information proprement dite, elle apparaît loyale, franche, précise. Autant qu'on en puisse juger de l'extérieur, les chiffres publiés sont bien des chiffres contrôlés et officiels. La partie pratique s'avère claire et sérieuse. La revue de la presse est intelligemment documentaire. Quant aux échos d'hier et d'aujourd'hui, on les sent choisis ou composés par des journalistes qui ont du métier et de l'expérience. L'ensemble constitue donc un organe d'une formule nouvelle, attrayant et en somme bienfaisant. Tout porte à croire que, dès que les circonstances économiques le permettront, cette feuille se perfectionnera et tiendra compte des desiderata du public.

La place relativement mesurée, par suite de la crise du papier, a limité le nombre des rubriques. Si on comprend bien le sens de certaines allusions, la direction en prépar´ de nouvelles. Il n'est pas possible, en effet, qu'un organe de ce genre puisse rester vivant sans s'adapter tous les jours aux circonstances. Il conviendra donc de suivre avec attention son évolution. Nous souhaitons qu'il ne manque jamais aux principes qui ont présidé à sa fondation. Tel qu'il est, si l'on en juge par les sept numéros déjà publiés, il mérite toute estime pour le sérieux de ses informations, pour la tenue de ses sommaires et surtout pour la valeur doctrinale de son inspiration générale.

Dans son nº 2, le journal a publié des extraits des lettres que lui ont écrites un certain nombre d'évêques. L'un d'eux se félicite qu'enfin quelqu'un s'efforce de faire l'éducation morale et financière de l'épargnant et du contribuable et c'est pourquoi, ajoute-t-il, je vous promets de faire connaître *Finances françaises*. C'est le même sentiment qui nous a dicté ce compte rendu.

L. L. D.

Alexandre ECKHARDT, professeur de langue et de littérature françaises à la Faculté des Lettres de l'Université de Budapest : *Le Génie Français*, Etude psychologique et littéraire. Grand in-8° de 288 p., Librairie de Médicis, Paris.

M. Alexandre Eckhardt, homme d'une vaste culture et de jugement éclairé, s'est décidé à présenter au public français ses études sur le génie de la France, dont il avait déjà fait bénéficier les lecteurs hongrois, assez mal informés, d'après lui, sur la France intellectuelle. Nous ne saurions trop le féliciter de la valeur de son ouvrage qui révélera les Français à eux-mêmes, ni trop le remercier de donner de la France une idée aussi exacte que magnifique. Il a surtout désiré, dit-il dans sa préface, répondre à deux questions : Quelle idée la conscience nationale des Français s'est-elle faite d'elle-même depuis qu'elle commença à s'analyser? Quel rapport y a-t-il entre le portrait du peintre par lui-même et celui dont les contours se dessinent dans la littérature française miroir fidèle du génie national?

Il n'y a peut-être pas de problème plus passionnant et plus instructif à résoudre pour un Français de nos jours que d'analyser ce qu'on appelle la conscience nationale, et de se découvrir lui-même à travers la succession des générations qui lui ont légué sa magnifique histoire et quelques-uns de ses réflexes. Dans cette conscience nationale, il y

a des croyances au sujet de son origine et de sa destinée, un sentiment qu'on nomme patriotisme et qui est fait de l'amour du sol, de la douce France, et de l'attachement aux traditions morales de la nation. On y trouve aussi un certain sentiment de supériorité dont chaque peuple a besoin de s'entourer pour s'affirmer dans la lutte pour l'existence. Cela s'appelle pour les Français l'amour de la gloire, le sens de l'honneur, et une certaine prétention à être en quelque sorte le « flambeau de l'humanité », ou encore, comme le disait emphatiquement un de nos hommes d'Etat de la IIIe République, une cariatide qui porte la civilisation.

On peut de la sorte tracer l'ébauche du portrait que cette conscience collective a dessiné elle-même du génie national.

Avec une grande sagacité, M. Eckhardt perçoit très bien que ce portrait doit être complété par l'analyse du génie national à travers les manifestations qu'en fournit la littérature et les variations que les événements ont pu apporter dans la synthèse de ces éléments. Cependant certains traits semblent s'être maintenus au cours de l'histoire de France. Modération, suprématie de l'intellect, sociabilité représentent des éléments constants dans la composition du caractère français. L'auteur les étudie d'une façon très vivante à l'aide d'exemples et de citations du plus grand intérêt.

Le chapitre consacré à la Mission Mystique de la France a spécialement retenu notre attention. Il reproduit tous les textes selon lesquels la « Fille aînée de l'Eglise » est fondée à se croire l'objet d'une bienveillance spéciale de la part de Dieu, et les événements historiques par lesquels s'est affirmée sa mission providentielle de défense de l'Eglise et de propagation de la foi chrétienne. On ne peut y penser sans fierté, sans reconnaissance pour Dieu et sans tremblement, car une telle mission comporte des obligations qui subsistent. Du reste, le prosélytisme ardent est un des traits caractéristiques du Français : « Aussi avons-nous souvent la naïveté de croire que ce qui nous rend heureux rendra heureux le monde, que toute l'humanité doit penser et sentir comme la France. De là notre prosélytisme, de là le caractère contagieux de notre esprit national, qui finit souvent par entraîner les autres nations elles-mêmes, malgré le flegme naturel des unes et la défiance prudente des autres. » Ainsi s'exprime le psychologue Alfred Fouillée, faisant allusion aux conquêtes de l'esprit français qui ont amené les soldats de l'an II à continuer les conquêtes de Charlemagne et de Godefroy de Bouillon. L'orientation a changé depuis la Révolution française, mais tandis qu'une partie de la France refuse de renoncer aux magnifiques privilèges qui lui viennent de sa foi chrétienne, on découvre même sous les utopies sociales et internationales que nos socialistes cherchent à diffuser, un souci de libérer l'humanité entière. Il suffit de citer Jaurès haranguant quelques années avant la guerre de 1914 les ouvriers allemands : « Je puis sans contradiction et sans embarras parler ici, tout à la fois, en socialiste international et en fils de cette France qui... à travers toutes ses étourderies, tous ses enivrements et toutes ses défaillances, a donné sans compter le meilleur de son sang pour les plus grandes causes..., qui met au service de l'humanité des dons admirables, une fine et profonde culture, un instinct démocratique et républicain, la clarté de l'esprit et de la volonté, la rapidité de la décision, l'élan de la sympathie », etc...

Dans *l'Esprit des Lois*, Montesquieu, qui, le premier, donne une analyse du caractère de sa nation, a tracé du Français un portrait

qui est toujours à reproduire : « S'il y avait dans le monde une nation qui eût une humeur sociable, une ouverture de cœur, une joie dans la vie, un goût, une facilité à communiquer ses pensées; qui fût vive, agréable, enjouée, quelquefois imprudente, souvent indiscrète, et qui eût avec cela du courage, de la générosité, de la franchise, un certain point d'honneur, il ne faudrait point chercher à gêner par des lois ses manières pour ne point gêner ses vertus. »

Sur quoi A. Eckhardt fait remarquer très pertinemment que ces traits s'appliquaient à la noblesse d'Ancien Régime. Il observe en particulier que la mobilité, la légèreté ont cédé le pas à d'autres qualités contraires chez le petit bourgeois économe et industrieux qui sortit victorieux de la lutte de classes de la Révolution. De même la sociabilité a été remplacée par un farouche individualisme. Cependant certains points de l'ancien portrait ont survécu. L'idéal aristocratique que le Français avait réalisé et qui avait conquis l'Europe est bien descendu au cercueil, mais la société bourgeoise survivante a hérité de son bon goût, et de la clarté de sa langue intelligible à tous. La culture intellectuelle d'aujourd'hui a été créée par la noblesse de l'Ancien Régime qui l'a transmise à sa postérité bourgeoise. C'est ce qui fait dire à Renan que les Français sont une race de gentilshommes.

L'auteur conclut aimablement en conseillant à ses compatriotes de chercher dans l'esprit français moins les manifestations concrètes de la culture que l'élan intime et entraînant de l'esprit, cet « eros » qui, comme l'Amour de Platon, ravit celui qu'il pénètre et l'oriente immanquablement vers les choses de l'esprit. C'est ainsi, ajoute-t-il, que les ouvriers de l'esprit, les artistes, les écrivains, les humanistes ont besoin de cet oxygène moral et intellectuel qui ne se respire qu'à Paris.

R. Kokel.

Christian Mégret : *En ce temps-là*, roman, un volume in-16, 360 p., Librairie Plon, Paris.

Christian Mégret, auteur des *Fausses Compagnies* et de *Jacques*, qui lui a valu le Grand Prix du Roman, s'est aventuré cette fois dans le vaste domaine des Origines chrétiennes. Il l'a fait avec un grand talent d'évocation et un souci d'érudition qui fait penser à Bouvard et Pécuchet de Flaubert. Mais cette érudition est malheureusement beaucoup plus à son aise dans les questions profanes que dans les choses d'Eglise. Elle se manifeste surtout dans la description des turpitudes des milieux païens de la fin de l'Empire romain. L'auteur a lui-même senti que ses lecteurs pourraient en être choqués, et il ébauche une excuse en affirmant « qu'il n'a rien ajouté à Pétrone, à Suétone et à Apulée et qu'il n'a pas chargé les couleurs d'une certaine dépravation ». A quoi on peut lui répondre que les auteurs qu'il invoque ne sont pas en tout point recommandables et qu'il n'était pas nécessaire, quoi qu'il pense, de remuer toute cette fange pour conter l'histoire d'un potier nommé Stéphanas, chrétien à l'esprit étroit et dur, qui est capable de braver pour sa foi les chevalets et les bêtes du cirque, mais qui refuse de pardonner à la faiblesse humaine, et qui finit par s'installer dans un désert, juché sur une colonne, après avoir rompu avec l'Eglise.

De tels hommes, à l'esprit inquiet, à l'âme tourmentée par l'appel d'un ascétisme orgueilleux et faux, l'Eglise en comptait à cette époque où les sectes gnostiques et ariennes commençaient à pulluler. A travers le livre de Christian Mégret, on perçoit bien ce tourbillonnement des

idées et des systèmes, et la médiocrité de chrétiens et de chrétiennes entraînés dans le cauchemar de la persécution, tout en continuant à s'agiter au gré de leurs passions comme ils le font de nos jours, et à discuter à perte d'haleine sur des sujets philosophiques ou religieux, ce qu'ils ne font plus guère aujourd'hui. Mais il y avait heureusement autre chose dans l'Eglise qu'aurait pu évoquer un romancier chrétien, en pénétrant dans la vie secrète des communautés chrétiennes, centrée sur l'Eucharistie, et dévorée d'amitié fraternelle. Car le sombre tableau brossé par Christian Mégret doit porter de bien autres couleurs pour exprimer d'où pouvaient venir à ces hommes traqués à mort et leur force d'âme invincible et leur irrésistible puissance de contagion.

R. K.

Rémy TESSONNEAU : *Correspondance de Louis de Fontanes et de Joseph Joubert* (1785-1819), un volume in-16, 182 p., Librairie Plon.

Les deux écrivains s'étaient rencontrés à Paris dès 1778. Fontanes, âgé de vingt et un ans, essayait de se faire un nom parmi les poètes. Joubert, son aîné de trois ans, arrivait de son Périgord natal, après être entré provisoirement dans la Congrégation des Doctrinaires; il cherchait sa voie et déjà s'orientait vers une perfection personnelle.

Entre les deux jeunes gens, un pacte d'amitié se scella qui devait durer toute leur existence et qui ne prit fin qu'en 1821 par la mort de Fontanes. La correspondance qu'ils échangèrent pendant cet intervalle présente une grande variété d'intérêt. Ce sont deux témoins de la Révolution et de l'Empire qui échangent avec une grande spontanéité leurs sentiments et leurs impressions.

M. Remy Tessonneau, qui prépare une thèse de doctorat ès lettres sur Joubert, a fait de cette correspondance une édition critique des plus soignées.

Il a réussi à rassembler trente lettres de Fontanes à Joubert et quatorze de Joubert à Fontanes. Il est vrai qu'à ces quarante-quatre lettres il a pu en ajouter dix-huit, dont six écrites par Joubert, qui ont un rapport direct avec l'un ou l'autre des deux amis ou une personne de leur entourage immédiat... Plusieurs de ces lettres étaient encore totalement inconnues et certaines avaient été publiées partiellement ou selon des versions fautives. C'est dire le mérite de cette édition.

Les lettres que Fontanes écrivit d'Angleterre en 1785 constituent sur la vie londonnienne à cette époque un reportage des plus perspicaces et des plus désintéressés.

Celles de la période révolutionnaire offrent notamment un curieux intérêt d'actualité. On y voit Fontanes, demeuré à Paris, demander à son ami vivant à la campagne des denrées alimentaires et tenter de se lancer dans une spéculation sur les vins.

En 1810, Fontanes, devenu grand-maître de l'Université impériale, consulte son ami qui est lui-même devenu inspecteur général et conseiller de l'Université, à propos d'un *Mémoire sur l'éducation en Hollande*. Les notes de Joubert abondent en vues d'une justesse remarquable, qu'il serait sage encore aujourd'hui de méditer. Joubert y fait l'éloge de « l'éducation littéraire proprement dite », c'est-à-dire celle qui se borne à donner aux esprits et aux âmes humaines une teinture de ce que les poètes, les orateurs, les historiens et les moralistes de l'antiquité ont eu de plus exquis, teinture qui, certes, embellissait les mœurs, les manières et la vie entière ». Il célèbre les congré-

gations enseignantes, dispensatrices, dans les anciens Collèges de France, d'une telle culture, et combat la conception des professeurs hollandais relativement au but de l'éducation qui est, selon eux, non pas la formation du goût, mais l'acquisition d'une grande somme de connaissances. R. K.

Jean MIROIR : *Le temps des caprices,* un volume in-16 de 256 pages, Tallandier, Paris.

Au temps des caprices, Brigitte, charmante jeune fille, que n'a point encore éprouvée la vie, ne sait point reconnaître les élans de son cœur et risque de gâter tout son avenir. Il lui faut l'expérience du malheur et la rencontre d'un dévouement touchant pour qu'elle se rende compte du sérieux de l'existence. Ce charmant roman, gentiment écrit, dans lequel rien ne choque le goût ni la morale, peut être mis dans toutes les mains. R. K.

Sonia BOUISSOU : *Plain-Chant,* roman, in-16 de 456 pages. Librairie générale à Bruxelles et Guy Le Prat, rue des Grands-Augustins, Paris.

La vogue des romans étrangers a produit chez nous les longs récits d'histoires familiales, s'étendant sur une période plus ou moins longue, plus ou moins mouvementée, et servant de prétexte à raconter les événements historiques qui ont traversé ces années. C'est ainsi que *Plain-Chant,* dont l'action se situe entre 1894 et 1940, est le roman de la famille Plestan et l'histoire des répercussions des deux guerres de 1914 et 1940 sur chacun des membres de cette famille. On y voit éclater soudainement la monotonie des événements domestiques, l'éclair d'une catastrophe ou d'un accident, mais ordinairement l'action ne se compose que du seul déroulement des pensées ou des passions minutieusement exposées de chacun des protagonistes. A quoi s'applique l'épigraphe tiré de l'imitation de Jésus-Christ « *car je ne suis rien et je ne le savais pas* », sinon à la passion de l'amour, qui sous toutes ses formes, pur ou coupable, résigné ou violent, adultère ou fidèle, aboutit au néant ou à la désillusion? Il doit bien en être ainsi puisque le héros, Roland Plestan, s'en détourne par impuissance d'aimer une créature, pour se tourner vers le seul amour qui ne trompe pas, vers Dieu et se fait prêtre. Il n'y a qu'une exception à évoquer, c'est en faveur de l'amour maternel, seul capable d'accomplir des prodiges incroyables, jusqu'à imposer à une mère qui ne croit plus en Dieu, le sacrifice de quitter une situation de tout point confortable pour s'enfermer avec son fils dans un presbytère de banlieue. Ce qu'il y a d'invraisemblable dans cette situation, n'est encore rien à côté de la scène tragique qui se passe au lit de mort de cette mère qui, à la prière angoissée de son fils, se résigne par force à formuler les paroles du *Credo.* Je ne m'expliquerais cette scène qu'en y voyant un symbole du tourment de la génération incrédule qui, ayant mis au monde des enfants croyants et devant leur ardeur à leur foi, cherche avec angoisse à étreindre une certitude qui la fuit.

Ce roman d'une haute inspiration est écrit avec talent. Cependant, si l'auteur est à l'aise pour rapporter des conversations autour d'une table de thé, il est visible qu'elle ne connaît les collèges des Jésuites ou les séminaires que par des échos infidèles; le ton n'y est pas du

tout, qu'elle nous permette de le dire. Certaines scènes d'amour même conjugal, évoquées d'une façon trop réaliste, feront réserver ce livre aux gens mariés.

R. K.

Saint François chez nous, un volume in-8 de 142 pages, préface de Son Eminence le Cardinal Gerlier, texte de Paul Claudel, Louis Gillet, Antoine Lestra, Paul Doncœur, Couvent des Tourelles à Lyon et Librairie Lethielleux à Paris.

A l'occasion du cinquantenaire de la bénédiction de la procure des missions des Capucins à Lyon, l'imprimerie Lescuyer vient d'éditer un magnifique ouvrage, sur papier de luxe et orné de hors-textes en héliogravure. Des plumes expertes et enthousiastes y ont inscrit la louange des Capucins de France.

Entrés chez nous par l'entremise de Catherine de Médicis, ils s'établirent non sans peine à Paris en 1574 et l'année suivante, ils fondaient à Lyon leur couvent de Saint-André qui devait avoir une vogue immense et compter sous l'obédience de son Provincial 53 couvents partagés en 4 custodies. Devenus immédiatement populaires, tout en se recrutant parmi la fleur de la noblesse, ils combattaient aussi bien le feu que la peste au péril de leur vie et se montraient des prédicateurs capables de mériter l'éloge que Bourdaloue décernait au Père Honoré de Cannes en présence de Louis XIV : « Sire, ce que je puis dire à Votre Majesté, c'est qu'on restitue après les sermons du Père Honoré les bourses qu'on a coupées pendant les miens. »

La Révolution de 1789 ruina les couvents et dispersa les religieux qui ne revinrent à Lyon qu'en 1835 comme gardiens de la chapelle expiatoire des victimes de la Révolution aux Brotteaux. C'est ce couvent qui eut l'honneur d'être le siège de la province de France après l'expulsion de 1880. Le Père Moyse, homme au grand cœur, fondait, en 1893, la procure des Missions Capucines dans un site enchanteur au-dessus du confluent de la Saône et du Rhône. Cette maison, devenue le siège de la province, fut bénite le 3 octobre 1893 par le Cardinal Couillié. Son Eminence le Cardinal Gerlier a tenu à renouveler le geste de son prédécesseur en s'associant, le 3 octobre 1943, par sa présence et sa bénédiction, à la joie du cinquantenaire de la procure des Tourelles.

CHAIGNEAU V.-L. : *Le problème moral des prix*, in-16, 210 p., Librairie générale de Droit et de Jurispr., 1943.

Rien que par son titre, l'ouvrage de M. l'abbé Chaigneau rappellerait aux hommes trop aisément oublieux que l'économique n'est pas une fin en soi et que l'homme ne doit pas être sur la terre uniquement à la recherche sans frein du profit matériel.

La notion de prix, base des échanges, se réfère donc à l'ordre moral; elle obéit à des règles délicates, complexes et dans l'ensemble bien plus anciennes que l'actuelle évolution économique pourrait le laisser supposer.

En effet, si l'antiquité laisse la question partiellement dans l'ombre, le christianisme, par contre, ne l'a jamais négligée et l'expression même de juste prix, *justum pretium*, est dans saint Augustin (*De Trin*, XIII, 3), en attendant les développements de la période scolastique.

L'auteur ne cache pas l'extrême complexité d'un problème où se heurtent tant d'intérêts contraires, aggravés de l'intervention de l'Etat et ayant malgré tout à satisfaire aux exigences de la morale élémentaire. « Au problème du Juste Prix, considéré comme une question de simple justice commutative entre particuliers, les événements ont substitué un problème moral des prix qui intéresse la justice distributive et la justice générale, c'est-à-dire non plus la morale privée, mais la morale sociale. » (P. 196.)

Ce n'est donc pas à la recherche d'un impossible barême du Juste Prix, avec tantièmes, coefficients et pourcentages que l'auteur a consacré ses efforts, mais uniquement à la poursuite des principes moraux qui doivent régenter une équitable politique des prix.

Et à ce problème de morale sociale, il donne la seule solution possible et acceptable, puisée dans la notion du *Bien commun*, elle-même très proche de la morale religieuse.

A l'heure où les anciens errements économiques subissent une totale révision, il y a là d'utiles leçons à méditer. A. L.

1° Paul LEMERLE : *Le style byzantin*, 11×17 cm., 132 pages avec 48 planches hors textes en héliogravure, Larousse, 1943. Prix : 35 fr.
2° Emile BERLAT : *Le style gothique*, 11×17 cm., 164 pages avec 48 planches hors texte en héliogravure, Larousse, 1943. Prix : 35 fr.

Deux volumes assez récents d'une collection consacrée à l'art, surtout français, et présentant sous un format commode, avec des planches d'une reproduction irréprochable, les monuments, objets et ornements du style byzantin et du style gothique. Chaque volume contient, en plus, un index des principaux artistes de chacun de ces styles, une autre liste des principaux monuments conservés, ainsi qu'un glossaire archéologique : tous renseignements que l'on a bien du mal quelquefois à se procurer. Quand nous aurons ajouté que le livre se termine par une bibliographie du sujet, assez sommaire du reste, nous en aurons fini avec la présentation pour ainsi dire matérielle de ces ouvrages.

1° M. Lemerle n'est pas un apprenti, mais un maître ès-choses de Byzance, lui qui fut jadis membre de l'Ecole française d'Athènes et qui, sur les lieux, noua ample connaissance avec les monuments et les objets dont il disserte aujourd'hui. Après avoir décrit le cadre historique de l'art byzantin, qui n'est autre chose qu'une esquisse de l'empire oriental, il en retrace les caractères généraux, sa formation et son évolution. On peut dire après lui qu'il n'est pas de meilleur guide pour pénétrer le secret de Byzance que l'art byzantin, et nous ajoutons qu'il n'est pas de meilleure initiation à cet art que la lecture de son petit volume.

« Les penseurs et les théologiens de Byzance, ajoute-t-on avec raison, sont d'une subtilité qui déconcerte. Ses historiens écrivaient en grec et ne sont pas traduits (en français). Les artistes, eux, parlent une langue qui n'est pas d'emblée pleinement intelligible, mais dont le livre de Lemerle s'efforce de nous donner la clé. L'art byzantin y apparaît avec la puissance savante de son architecture de voûtes et de coupoles, la séduction un peu mélancolique de ses icônes, le chatoiement de ses mosaïques, de ses broderies et de ses bijoux, l'élégance de ses ivoires; il se montre surtout dans sa forte et profonde

originalité d'art à la fois chrétien et oriental, narratif et transcendental, populaire et théologien. »

L'art byzantin nous intéresse particulièrement, parce qu'il est avant tout un art religieux et un art d'Eglise, la demeure de pierre de la cité mystique du Christ. Quoi de plus pieux et qui parle davantage à l'âme que la coupole de Sainte-Sophie, les processions de saints et de saintes à Saint-Apollinaire de Ravenne, les splendides mosaïques de Palerme et de Monreale en Sicile? Tout cet art éminemment décoratif de l'Orient nous est présenté avec une abondance et une précision qui la mettent pour ainsi dire sous nos yeux et entre nos mains.

2° Le volume de M. Berlat présente le style gothique avec des formules neuves et une conception originale, même pour un sujet devenu en quelque sorte classique. Si toutes les questions qui s'y rapportent ne sont pas renouvelées, il est tenu compte des études et des conclusions les plus récentes et dans un domaine aussi vaste le point est toujours fait.

« Il montre pour la première fois en détail le gothique français dans son cadre historique en exposant comment cet art a, quatre siècles durant, évolué parallèlement aux transformations politiques et sociales, et il l'étudie ensuite sous ses formes les plus diverses, de manière à nous le faire bien comprendre dans son ensemble. Il fait ainsi une large part à l'architecture sans négliger, dans leurs rapports avec elle, la sculpture, la peinture, le vitrail, la tapisserie, la mosaïque et la céramique, voire le meuble, la broderie, le costume et les autres arts appliqués. Il nous dit enfin, dans un saisissant raccourci en grande partie non moins original, quels aspects variés a revêtus dans nos différentes provinces, et quelle large expansion a connue à l'étranger cet art éminemment français, dont le rayonnement au moyen âge est comparable à celui de l'art italien à l'époque de la Renaissance. »

Une lacune à signaler dans ce volume et dans le précédent, comme dans tous les ouvrages qui traitent de l'art roman, byzantin et gothique, c'est le silence absolu fait sur la musique et le plain-chant. Des recherches et des découvertes assez nombreuses dans ce domaine il se dégage pourtant des conclusions qu'il serait temps de présenter au public.

Fr. Delmas.

Henri Guillemin : *Cette affaire infernale.* L'affaire J.-Jacques Rousseau-David Hume, 1766, un vol. in-16 de 356 pages, chez Plon à Paris.

Jean-Jacques Rousseau était devenu la bête noire des « philosophes ». Ce qui se passa entre lui et David Hume en l'année 1766, n'est pas seulement une querelle entre deux tempéraments incompatibles, un heurt entre deux vanités; ce ne fut pas seulement une querelle au sens du mot « une bagarre », non ce fut quelque chose de beaucoup plus grave. L'affaire Hume est un épisode de la chasse à l'homme et sous le nom de Jean-Jacques Rousseau, la chasse à la « bête puante » qui, dans le vocabulaire de Voltaire, désigne le prêtre et la religion.

Citons une page de la conclusion de M. Guillemin. Elle fait partie de l'histoire de la lutte des philosophes contre la religion.

« Jean-Jacques, c'est l'indocile, le sécessionnaire, le collaborateur de l'Encyclopédie qui s'est mué en Père de l'Eglise, c'est le témoin, le « confesseur » intolérable, « cet archifou qui aurait pu être quelque chose, s'il s'était laissé conduire, dit de lui Voltaire à d'Alembert (1761), un misérable qui a abandonné ses amis... Il était né avec quelques demi-talents, et il aurait été peut-être un talent tout entier, s'il avait été docile et honnête. » Voltaire à Mme d'Epinay (1761)... « S'il avait voulu que nous nous entendissions, nous aurions fait une révolution dans la manière de penser. » (Voltaire.) Mais J.-Jacques a osé dire, dès 1752, que l'Evangile est un livre « divin » (qui n'a besoin que d'être médité pour porter dans l'âme l'amour de son auteur et la volonté d'accomplir ses préceptes (Réponse au Roi Stanislas). Il a osé écrire La lettre sur la Providence, en 1756, la phrase surtout inexpiable du *Vicaire Savoyard :* « Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » Assurément, ricane Grimm, les dents serrées, si Jésus-Christ se trouve à la droite de son Père au moment où J.-Jacques Rousseau les honorera de sa présence, il lui devra un mot de reconnaissance pour les services qu'il lui a rendus. » Rappelons-nous la sentence que d'Alembert est allé puiser dans Sénèque... Elle est lourde de sens: « Non est ille qualem speravimus, simus nos quales fuimus ei dissimiles. » « Cet homme n'est pas tel que nous l'espérions, quant à nous, soyons tels que nous avons été, de lui dissemblables. »

Or, Hume était de la clique, non plus ou moins, mais tout à fait, mais au premier rang. C'est « frère Hume », comme l'écrit Voltaire à d'Alembert, admirable « ouvrier de la vigne ».

D'abord Hume, peu au courant des choses de France et ne connaissant rien de la rupture survenue entre J.-Jacques et les gens de l'Encyclopédie, accepte d'enthousiasme une proposition de Mme de Boufflers qui lui offre de recevoir Rousseau persécuté et chassé de France et de Suisse. Mais bientôt, un changement s'opère dans ses sentiments. Venu à Paris en 1768, il apprend qu'il s'est trompé sur la position du philosophe genevois. Mais il est trop tard pour se dédire, c'est pourquoi il accompagne Rousseau à Londres et joue son rôle de protecteur forcé.

Mais toute une machination est montée pour amener une rupture et la mettre à la charge de J.-Jacques. Car il faut démontrer que celui-ci est un être vil et bas, toujours prêt à mordre la main qui le secourt et enfin le faire passer pour fou.

Celui-ci vit le piège et ne put l'éviter. Il se débattit en vain. Une fois de plus, il était prouvé qu'il ne savait payer un bienfait que par des injures. Le parti des frères triomphait, au moins pour un temps très court.

Tel est l'épisode que M. Guillemin présente avec un art consommé et une conscience scrupuleuse. La matière pourrait paraître assez mince, s'il ne s'agissait d'un tableau des mœurs littéraires d'une époque et de la psychologie d'écrivains passés maîtres en hypocrisie et en méchanceté. Ce sont bien de sinistres malfaiteurs que cette bande d'intellectuels acharnés contre tout ce qui s'oppose à leurs perfides desseins. On plaint le pauvre Rousseau, confiant dans l'amitié, naïvement attaché à son persécuteur, désespéré de rencontrer tant de noirceur, incapable de se défendre sinon par une sublime résignation à tous les coups du sort.

R. K.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1944 *

Un problème d'herméneutique sacrée : Sens plural, plénier et mystique

SOMMAIRE : I. — *Les problèmes.*

a) Sens unique ou plural ? Il peut y avoir pluralité de sens homogènes.
b) Le sens plénier est très proche du sens plural.
c) La méthode à suivre : se tenir sur le terrain des faits et s'appuyer sur l'Ecriture et la tradition.

II. — *Exemples de sens plénier ou plural.*

A. Sens plural ou plénier dans un même contexte.

1. Le *protévangile* : le texte désigne au sens littéral la race et deux personnes transcendantes.
2. La *sagesse* des livres sapientiaux désigne à la fois Dieu, le Fils de Dieu et même Marie.
3. L'*Epoux* et l'*Epouse* signifient Dieu et le Christ, l'Eglise et les vierges.
4. Le *fils d'homme* désigne à la fois le royaume des saints et le souverain de ce royaume.

B. Sens plural ou plénier dans des contextes différents.

1. Le royaume de Dieu.
2. La parousie.
3. Le fils de Dieu.

C. Sens typique ou spirituel.

Nouvel aspect du sens plural.

III. — *La notion commune du sens plural ou plénier.*

a) Lien vital des significations diverses d'un même texte.
b) Les deux modes de développement de ce lien : *compréhension* et *extension*.

IV. — *Conclusion.*

Nous voudrions aborder ici certaines questions d'herméneutique dans le dessein, s'il est possible, d'y apporter un peu plus de lumière.

On a coutume de les traiter séparément. Nous voyons au contraire des avantages à les rapprocher. Peut-être, par ce contact, leur découvrirons-nous des affinités communes qui les éclairent réciproquement.

I. — LES PROBLÈMES

a) *Sens unique ou plural ?* — L'une des questions les plus discutées de l'herméneutique, toujours sommairement tranchée et toujours renaissante, concerne l'unité ou la pluralité du sens littéral dans les saintes Écritures. En faveur de la pluralité l'histoire enregistre les noms retentissants de Suarez, Vasquez, Bonfrère, Cajetan, Cano, Bellarmin, auxquels sont venus se joindre dans la génération d'hier les dominicains Zanecchia, Buonpensiere, Zapletal, d'autres encore. On a beau dire que leurs raisons ne portent pas ; à parler franc, il est toujours impressionnant que des théologiens de cette envergure et des exégètes de cette notoriété aient adhéré — pour des raisons aujourd'hui répudiées — à la thèse de la pluralité. Jusqu'à ces dernières années, on alléguait en faveur de la même thèse les noms autrement considérables de saint Augustin et de saint Thomas ; mais on nous assure aujourd'hui que la pensée de ces maîtres de la théologie et de l'exégèse se laisse ramener, mieux entendue, à l'opinion plus commune de l'unité de sens littéral Le P Talon, qui a spécialement étudié saint Augustin, explique que, pour le saint docteur, la pluralité prétendue provient uniquement des recherches ou des tâtonnements du commentateur qui, s'efforçant de découvrir le sens unique de l'original, en propose plusieurs qui lui semblent possibles ou probables (*Rech. sc. rel.*, 1921, 1-26). — Le P. Synave qui s'est spécialement appliqué à pénétrer la pensée de saint Thomas, conclut que, aux yeux du Docteur angélique, l'auteur sacré s'est borné certainement à un sens littéral unique, mais que Dieu qui l'a inspiré a pu en avoir plusieurs en vue. C'est la signification à donner à ces paroles de saint Thomas : « Comme d'autre part on appelle sens littéral celui qu'entend l'auteur, et comme l'auteur de l'Écriture est Dieu, qui comprend tout en un dans son intelligence, il n'y a pas d'obstacle, ainsi que le note saint Augustin, à ce que, dans son sens littéral même, un seul passage

de l'Écriture puisse avoir plusieurs sens » (S. Th. I, qu. i, art. 10).

L'autorité de saint Augustin et de saint Thomas ainsi enlevée à la thèse de la pluralité, celle-ci semblait définitivement écartée, lorsque le regretté M. Desnoyers, dans un compte rendu très remarqué du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, est venu la remettre sur la scène de l'actualité, en demandant aux exégètes d'examiner de nouveau ses titres qui pourraient être plus sérieux qu'on ne l'avait cru. Le passage capital qui n'a pas eu encore toute la publicité qu'il mérite, est à reproduire.

Comme le P. Fernandez l'observe lui-même, c'est une question de fait avant tout, et s'il avait plutôt étudié les faits, il n'aurait sans doute pas écarté la dualité possible du sens littéral proprement dit. Car il me semble que l'on ferait légèrement, ou peut-être même gravement tort à l'intention des écrivains inspirés, si, dans les textes prophétiques notamment, on n'admettait pas quelquefois un double sens voulu par eux, c'est-à-dire un double sens littéral.

Tel est, par exemple, le cas pour les psalmistes qui ont composé des poèmes à sens messianique (*Ps.* ii, xlv, lxxii, entre autres). Il est loisible de voir, dans ces psaumes destinés à célébrer un roi, des poésies de circonstance, où un psalmiste célébrait le roi de son temps naturellement avec ce ton et ces images hyperboliques que l'on retrouve dans toutes les pièces protocolaires de l'antiquité. Lorsqu'on signale le sens messianique de tels psaumes, on dit couramment qu'il n'a qu'une valeur typique, c'est-à-dire qu'il n'a pas été visé par l'auteur sacré, mais seulement voulu par Dieu en prévision de son Fils, le Roi-Messie. J'aurais peine à croire que nous dussions restreindre de la sorte les vues de l'auteur inspiré... Les poètes de cette période et David lui-même n'ont si magnifiquement célébré le roi historique que parce qu'ils pensaient, à son occasion, au grand Roi promis par Jahwé, ce roi idéal qui, lui, réaliserait à la lettre les qualités magnifiques de puissance, de justice, de domination universelle, qui n'étaient réalisées chez les rois humains que d'une manière imparfaite. S'il en est ainsi, comme ils glorifiaient simultanément et un roi humain, en louant les vertus qu'il devait posséder, et le roi divin, en décrivant les merveilles qu'il accomplissait, ils avaient en vue deux objets distincts, et, par suite, leurs poèmes offraient deux sens également littéraux (1927, p. 94-95).

M. Desnoyers donne un autre exemple qui éclaire sa pensée, mais dont nous contesterions la justesse :

On en dirait autant, par exemple encore, de la prophétie de la Almâ. Son sens littéral prophétique ne paraît pas discutable. Mais vraiment Isaïe bornait-il là son intention et sa pensée ? (*Ibid.*, p. 95).

L'intervention d'un critique aussi avisé que M. Desnoyers pourrait être une invite à reprendre une question qui passait peut-être trop facilement pour résolue.

Mais, pour ne pas aller à l'aventure, dès à présent, une distinction s'impose, qui est de nature à désencombrer partiellement la route à suivre.

Ceux qui discutent du sens plural, entendent-ils parler de sens hétérogènes et disparates, ou bien apparentés et homogènes ? Si l'on veut parler de sens hétérogènes, nous estimons la cause perdue ; elle n'offre pas d'intérêt ; mieux vaut l'abandonner, personne ne pouvant, à moins de se livrer au calembour ou au quiproquo, vouloir signifier par les mêmes mots des notions disparates, qui n'auraient entre elles aucun lien de parenté.

Par contre, s'il s'agit de sens homogènes, nous adhérons résolument à la thèse du sens plural pour cette raison qui en est, à nos yeux, la justification : dans les diverses acceptions réunies dans le sens plural, il y a toujours une notion commune plus ou moins participée, comportant divers degrés d'extension ou de profondeur. La notion commune leur servant de lien intérieur, les diverses acceptions n'ont rien d'hétérogène ; elles forment un même groupe, une même famille. Il n'est plus étonnant, il est même naturel qu'un même terme serve à les désigner toutes.

Si telle est la nature du sens plural, il se rapproche du sens plénier et il peut être profitable de les confronter.

b) *Sens plénier*. — L'attention des exégètes-théologiens qui traitent des questions d'Introduction, se porte volontiers aujourd'hui sur ce qu'ils appellent *le sens plénier*, *sensus plenior*. Il est défini par Cornely-Merk d'une manière assez vague: « le sens le plus étendu à donner à un prédicat » (*Manuel d'introduction*, I, 291), et par le P. Fernandez, avec plus de clarté et de précision : « Deus per hagiographi verba intendit aliquando sensum abundantiorem, pleniorem illo quem ipse hagiographus intellexit et exprimere voluit » (*Institutiones biblicæ*, I, 306) ; de même par le P. Prado, continuateur du P. Simon : « Illud quod, præter intentionem hagiographi, Deus significare præsumitur » (*Propædeutica biblica*, 1931, n. 224). — Donc un sens plus riche, plus *plein*, voulu de Dieu, sans que l'auteur inspiré en ait eu connaissance. — Avant ces derniers auteurs, le P. Pesch s'était demandé : « Potestne verbis Scripturæ convenire plus veritatis, quam ipsi hagio-

graphi intellexerunt et intenderunt ? » (*De Inspiratione*, n. 499). A quoi il avait été répondu affirmativement.

Ce thème, encore insuffisamment exploré, a fait naguère l'objet d'un rapport à la troisième *Semaine biblique* qui s'est tenue à Rome en septembre 1932 . Ce travail d'ensemble, dû à M. de Ambroggi, professeur au Séminaire théologique de Milan, a été publié par la *Scuola cattolica* sous le titre *Il senso letterale pieno nelle divine Scritture* (1932, 296-312). L'auteur en donne cette définition : « Par sens littéral plénier nous entendons cet aspect de la vérité qui, susceptible d'être directement comprise dans l'inspiration biblique, n'était cependant pas connue de l'hagiographe, mais l'était du Dieu inspirateur qui avait voulu l'exprimer par ces paroles » (p. 299). M. de Ambroggi propose de l'appeler sens *plus ample* ou *supérieur* ou *éminent* ou, avec le P. Lagrange *supra-littéral* (*R. B.* 1900, p. 141). — Il nous est révélé par les passages parallèles des Écritures, ou par les citations d'un autre auteur inspiré, ou par l'accomplissement des prophéties, ou enfin par la tradition. Mettant à profit les indications de ces quatre sources, M. de Ambroggi dresse une liste des cas de sens plénier qu'il a cru découvrir, et peut-être est-ce la partie la moins réussie de son intéressant travail.

Entre le sens plénier et le sens plural ainsi définis, l'on entrevoit ou l'on devine des affinités qui les rapprochent singulièrement jusqu'à équivaloir à une véritable synonymie pratique.

c) *Méthode à suivre*. — Depuis saint Thomas, on a coutume de dire qu'il y a sens plénier, lorsque le sens d'un texte dépasse dans la pensée de Dieu la pensée de l'écrivain sacré.

Mais cela, comment le savoir ? Nous connaissons si imparfaitement les charismes de l'inspiration et de la prophétie, que nous sommes incapables d'apprécier les lumières qu'ils ont projetées dans l'esprit du prophète ou de l'auteur inspiré. Il est possible, probable même que le bénéficiaire de ces charismes n'a pas perçu toutes les richesses que le Saint-Esprit enfermait dans ses paroles ou ses écrits. Mais, au fond, nous n'en savons rien ; de la vraie pensée d'un auteur, nous connaissons seulement ce que nous apprenons soit de lui-même soit d'un autre auteur inspiré.

Est-il permis d'ajouter que, tout compte fait, la chose est assez secondaire et qu'elle importe peu ?

Ce qui importe, c'est de percevoir si, réellement et indépendamment de la conscience qu'en pouvait avoir l'auteur, son texte a parfois un *sens plural*, ou encore, en donnant à ce terme la même signification, s'il a un *sens plénier*.

Comme le notait judicieusement M. Desnoyers, c'est une question de fait.

Les théologiens et les exégètes qui ont scruté ces questions d'herméneutique, se sont trop préoccupés de la question de droit. En droit, aucune limitation humaine ne peut empêcher Dieu de mettre plusieurs sens homogènes sous un même mot ou une même chose, s'il le juge à propos ; dépassant, s'il le veut, l'intention de l'écrivain qui lui sert d'instrument. En droit aussi, il n'est pas impossible qu'un écrivain ait parfois donné à son texte ce même enrichissement.

En fait, qu'en est-il ? C'est la seule chose qui compte dans l'utilisation des saintes Lettres.

La vraie méthode consistera donc à se tenir sur le terrain des faits ,à recueillir et à grouper les exemples de sens plénier ou plural que l'exégèse peut aujourd'hui découvrir.

Mais tout de suite se dresse la question : « Quel sera le critérium employé dans cette recherche ? Quel sera le principe qui nous permettra de discerner si un deuxième, un troisième sens littéral vient s'ajouter au premier ? L'exégète s'abandonnera-t-il à son instinct ou à sa fantaisie, ou bien se laissera-t-il guider par des règles sûres ? »

Il faut répondre que nous entendons bien suivre des règles sûres. Autant nous tiendrions pour suspect et sans garantie le résultat qu'un exégète nous présenterait comme une conquête de ses investigations personnelles, fût-ce de son sens esthétique ou de son bon sens, autant nous accueillerons avec faveur et confiance les déclarations d'une autorité reconnue. M. de Ambroggi ramenait à quatre les sources de nos informations scripturaires. Au fond, ces quatre sources se réduisent à deux : l'Écriture et la tradition.

Si c'est l'Écriture elle-même qui, en cet endroit ou dans un autre, nous dévoile un deuxième ou un troisième sens d'une expression, notre seule tâche est d'enregistrer ces défi-

nitions authentiques. Si c'est la tradition qui nous sert de guide, assurons-nous qu'elle ne reste pas dans le domaine des pieuses accommodations, mais qu'elle entend bien user de sa prérogative d'interpréter authentiquement les saintes Lettres.

Ainsi qualifiées, l'Écriture et la tradition sont deux critères également assurés et qui méritent une créance pareille.

La voie ainsi ouverte, nous pouvons à notre tour nous y engager, à la recherche des exemples indiscutables de sens plural ou plénier.

II. — EXEMPLES DE SENS PLURAL OU PLÉNIER

Les faits observés se rangent en deux catégories : les expressions qui, dans un même contexte, comportent plusieurs sens littéraux, et celles qui n'ont ces acceptions différentes qu'en des contextes différents. A ces listes nous ajouterons quelques observations touchant le sens spirituel ou typique, qui est bien une autre manière de sens plural ou plénier.

A. — Sens plural ou plénier dans un même contexte.

1. Le premier exemple par ordre chronologique, et peut-être par ordre d'importance, se tire du protévangile (*Gen.*, III, 15) : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne ; celle-ci te meurtrira à la tête, et tu la meurtriras au talon » (trad. Crampon). Les exégètes et les théologiens sont bien au courant de la différence entre l'original et les deux principales versions, Septante et Vulgate. Alors que l'hébreu attribue la victoire à la *postérité de la femme*, prise collectivement, les Septante l'attribuent à un personnage unique, à un homme, désigné par le pronom masculin *αὐτός*, en lequel les auteurs s'accordent à reconnaître le Messie, et la Vulgate l'attribue à une femme, *ipsa*, en laquelle la tradition est unanime à reconnaître la sainte Vierge, mère du Messie. M. de Ambroggi a étudié ce cas particulier en deux autres articles de la *Scuola cattolica* (1932, 193-205 ; 277-288) et l'a donné comme une application intéressante de son *senso pieno*.

Sens plénier en effet, mais que nous n'établirions pas par une différence entre la pensée de Dieu et celle de l'auteur

inspiré, mais seulement par la différence entre le sens normal et apparent des mots et le sens réel, tel qu'il nous est aujourd'hui révélé par une intelligence plus adéquate des textes sacrés. Le sens normal et apparent du protévangile est uniquement la victoire de la race humaine sur le serpent. Réduite à ses seules lumières, l'exégèse devrait conclure à une victoire collective, impuissante à décider si le triomphe serait dû à l'effort global de tous les individus, ou au mérite personnel de tel ou tel individu qui profiterait à toute la race. Ici intervient un élément nouveau d'interprétation qui précise que le triomphe de la race sera dû soit au Messie, soit à la mère du Messie, sans toutefois exclure la collaboration des autres hommes. On l'a dit justement, « si Jésus représente éminemment la postérité de la femme, cette postérité comprend d'autres enfants ; ce sont les fidèles de l'ancienne et de la nouvelle alliance, l'élite de l'humanité, tous les enfants de Dieu, qui ont été ou seront en lutte pour le bien, dans le cours des siècles, avec la postérité du serpent » (Crampon, *La sainte Bible*, in h. l.).

Cet enrichissement de l'exégèse nous est manifesté par la tradition s'exprimant par l'organe des deux versions les plus autorisées, les Septante et la Vulgate, ainsi que par le témoignage constant des Pères et des commentateurs.

Mais, objectera-t-on, sommes-nous assurés que la tradition n'a pas entendu seulement dégager de ce texte un sens *spirituel* ou *typique* pour l'appliquer à Marie ?

Telle est nettement l'opinion de certains exégètes contemporains, à la suite de Corluy.

MM. Lusseau et Collomb écrivent : « Peut-on songer à *un sens typique ?* Nul n'en saurait douter, s'il observe dans l'Écriture le rapprochement établi par saint Paul entre le Christ et Adam... Les Pères et la liturgie n'ont cessé de voir en Marie la seconde Ève, mère des vivants... Ève, mère de tous les hommes, est le type de Marie, mère de l'homme parfait... » (*Manuel d'Etudes Bibliques*, t. II, 1934, p. 376-377).

A quoi le P. Renié fait écho : « Les Pères ont vu en Ève et en sa race les types de Marie et de Jésus ; le sens typique qu'ils découvrent en ce texte nous permet de nous en servir et cet argument a pour nous, catholiques, une valeur égale à celle d'un argument spécifiquement scripturaire, basé sur le sens littéral... » (*Manuel d'Ecriture Sainte*, t. I, 1935, p. 387).

Le raisonnement, je m'excuse de le dire, ne donne pas satisfaction pour un vice de forme. Du fait incontestable qu'Adam et Ève sont la figure de Jésus et de Marie par opposition dans le fait de la chute, on ne peut en déduire qu'ils le sont pareillement ici, dans le fait du relèvement. Il faut même ajouter qu'ils ne le sont sûrement pas sous cet aspect particulier. Et cette simple distinction, relevant de l'évidence, se passe de commentaire.

Comme néanmoins la tradition est unanime à proclamer qu'il est question de Marie dans ce premier oracle de la Genèse — l'hypothèse d'une simple accommodation ne venant pas même à l'esprit — nous sommes ainsi ramenés au sens littéral, qui sera donc un sens plénier.

Je ne connais pas d'attestation plus formelle et plus autorisée que le passage suivant de la bulle *Ineffabilis Deus* qui définit le dogme de l'Immaculée Conception.

Quapropter enarrantes verba, quibus Deus præparata renovandis mortalibus suæ pietatis remedia inter ipsa mundi primordia prænuntians; et deceptoris serpentis retudit audaciam et nostri generis spem mirifice erexit, inquiens : Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius, docuere : divino hoc oraculo clare aperteque demonstratum fuisse misericordem generis humani Redemptorem, scilicet unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam beatissimam ejus Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas. Quocirca sicut Christus Dei hominumque mediator, humana assumpta natura, delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit, sic sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum eo conjuncta, una cum illo et per illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit.

Nous constatons ainsi que la prophétie convient, simultanément et au sens littéral, à la race prise dans son ensemble et aux deux personnes les plus éminentes de la race. Sens plural et plénier.

2. Bien que l'application en soit contestée, nous rapprocherons du protévangile les passages des Proverbes (VIII), de la Sagesse (VII) et de l'Ecclésiastique (XXIV), qui traitent de la Sagesse. Sans nous engager pour le moment dans les multiples discussions et divergences auxquelles donne lieu l'interprétation de ces textes, nous retiendrons seulement comme très probable, pour ne pas dire certain, qu'ils se réfèrent à une seconde hypostase divine, préexistant à toutes les

créatures de toute éternité, jouant un rôle efficient dans la création et le gouvernement de l'univers, possédant les attributs divins, née de Dieu, Dieu lui-même. Encore qu'il faille attendre de nouvelles révélations pour apprendre que cette hypostase est le Fils et s'appelle le Verbe, l'exégèse catholique est portée par les textes à conclure que la Personne mystérieuse n'est autre que le Verbe et le Fils, seconde personne de la Trinité, et elle reconnaît que ces passages ne conviennent totalement, je veux dire dans l'ensemble et dans le détail, dans toute la profondeur et la portée de leur signification, qu'à Dieu.

Néanmoins l'exégèse catholique n'hésite pas à les appliquer à Jésus, Verbe incarné, Dieu-Homme.

Chose plus surprenante, l'Église les applique derechef non plus totalement, mais partiellement, non plus sans réserve mais pourtant avec hardiesse, à la sainte Vierge.

Accommodation, insiste-t-on, et cette fois avec beaucoup plus de vraisemblance, puisque des textes concluant à l'infini et à la divinité ne sauraient convenir à une simple créature. Ici encore Pie IX nous enseigne dans la même bulle *Ineffabilis Deus* :

> Ipsissima verba, quibus divinæ Scripturæ de increata Sapientia loquuntur, ejusque sempiternas origines repræsentant, consuevit (Ecclesia) tum in ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta liturgia adhibere et ad illius Virginis primordia transferre, quæ uno eodemque decreto eam divinæ sapientiæ incarnatione fuerant præstituta.

Les théologiens commentent cet enseignement pontifical.

> Si nous supposons avec nombre de Pères, écrit le Père Terrien, que le texte des Proverbes, VIII, 22-31, se rapporte à la Sagesse incarnée, ce n'est plus seulement au sens accommodatice, mais d'une certaine manière *au sens littéral* qu'il parle de la Mère de Dieu. Je veux dire que cette divine Mère s'y trouve implicitement *adsignificata*, *connotata*, comme disent les interprètes de nos saints Livres. Pourquoi ? Parce que l'idée du Verbe dans la chair, notre chair, rappelle naturellement à la pensée la femme qui doit être le principe de cette même chair (*La Mère de Dieu*, t. I, 144, note).

Est-il besoin d'une précision complémentaire ? Il n'est jamais venu, il ne viendra jamais à l'idée de personne d'appliquer ces textes à la sainte Vierge au sens littéral ordinaire et dans leur intégralité pour cette raison décisive que l'hypostase est divine et que la Mère du Verbe incarné n'est qu'une créature. Cependant il y a plus ici qu'une pieuse accommoda-

tion. Il y a *connotation*, c'est-à-dire que les textes qui ne visent immédiatement que la personne du Verbe, *connotent* et postulent simultanément la créature qui devait être la mère du Créateur selon la nature humaine. De la sorte, tout en restant créature, la sainte Vierge prend place dans ces textes à côté de Dieu, devenu son Fils.

D'une certaine manière encore sens plural et plénier.

3. La notion d'époux et d'épouse, dans le *Cantique des cantiques*, l'une des plus riches de toute la sainte Écriture.

Au sens premier et littéral, il est indubitable que l'époux est Jahvé et l'épouse Israël. Mais cette première application littérale s'est par la suite considérablement enrichie.

Jahvé satisfait parfaitement à la notion d'époux, puisque, tout Dieu qu'il est, il a pris métaphoriquement Israël pour épouse ; il l'aime, il en est aimé, il trouve son bonheur dans cette appartenance et cette possession réciproques.

Mais le Verbe incarné, Jésus, ne satisfait-il pas aussi parfaitement à la même notion d'époux à l'égard de l'Église, qu'il a rachetée et lavée de son sang, qu'il a pareillement épousée, qu'il aime, à laquelle il se donne de la manière la plus étroite pour leur commun bonheur à tous deux ?

Voilà pourquoi nous disons que l'époux du Cantique est premièrement Jahvé et ensuite, toujours au sens littéral, Jésus.

Semblablement Israël répond de la manière la plus satisfaisante à la notion d'épouse, puisque la multitude entière de ce peuple a été métaphoriquement épousée par Jahvé, son Dieu ; elle est aimée de lui, elle est appelée à lui rendre amour pour amour.

Mais l'Église, héritière et continuatrice de la Synagogue, remplit, au même degré de perfection, ces mêmes fonctions d'épouse, ayant été rachetée, purifiée, embellie, épousée par Jésus, Dieu incarné, son Seigneur et Sauveur, à qui elle est unie à jamais de la manière la plus étroite, dont elle ne pourrait se séparer sans renoncer à son être et à son bonheur : elle ne cesserait d'être épouse qu'en cessant d'être Église.

Voilà pourquoi nous disons que l'épouse du Cantique est premièrement Israël et ensuite, toujours au sens littéral, l'Église.

Nous ajoutons même que tous les fidèles de la Synagogue ou de l'Église, en tant que membres d'une collectivité reconnue pour épouse, participent justement à ce même privilège. Car ce qui est dit de la collectivité s'applique, toute proportion gardée, aux membres qui la composent.

Parmi tous les fidèles de l'Église, une place à part a de tout temps été réservée à la très sainte Vierge, qualifiée d'épouse à un degré éminent et à un titre tout à fait exceptionnel.

Ces diverses assertions appellent une preuve rapide.

N'a-t-on pas remarqué l'insistance de l'Évangile à proclamer Jésus époux ? Le divin Maître l'avait insinué dans les paraboles : « Le royaume des cieux est semblable à un roi qui célébrait *les noces de son fils* » (Matt., xxii, 2 ss.) ; « alors le royaume de Dieu sera semblable à dix vierges qui, ayant pris leurs lampes, sortirent à la rencontre de *l'époux* » (*ibid.*, xxv, 1 ss.). Son précurseur le proclame dans les termes les plus explicites : « *Celui qui a l'épouse est l'époux ;* mais l'ami de l'époux, qui est là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de *l'époux*. Pareillement, ma joie est à son comble. Il faut qu'il croisse, lui, et moi, que je diminue ! » (Joa., iii, 29-30). A quoi l'Apôtre fait écho : « Je vous ai fiancés à *un époux, le Christ* » (*II Cor.*, xi, 12) ; « *vous, hommes, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église* » (*Eph.*, v, 25).

Si Jésus se proclame et se laisse proclamer époux, n'en doutons pas, c'est à la suite de l'Ancien Testament. Jésus, qui n'hésite pas à assumer les vocables jusque-là réservés à Jahvé, s'approprie pareillement ce vocable d'époux que les prophètes et l'auteur du Cantique décernaient à Jahvé, époux d'Israël.

Par où le divin Maître définit authentiquement le vocable de l'Ancien Testament et lui reconnaît une *compréhension* que nous n'aurions sans doute jamais soupçonnée.

La tradition, elle-même authentique interprète des Écritures, n'avait qu'à sanctionner cette solennelle revendication du Sauveur.

Par la voix des plus anciens et des plus célèbres commentateurs, elle applique indistinctement le vocable d'époux dans le Cantique, soit à Jahvé soit à Jésus.

Le vocable d'épouse, dans le même Cantique, est encore plus riche.

Une parole du Précurseur nous laissait entendre que l'Église était l'épouse du Christ, comme la Synagogue l'avait été de Jahvé : « Celui qui a l'épouse est l'époux » (Joa., III, 29). Nous ne saurions plus en douter après les déclarations de l'Apôtre :

Vous, hommes, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise, donnant sa vie pour elle, afin de la purifier et de la sanctifier par le baptême d'eau et les formules qui l'accompagnent. Il devait ainsi se préparer une Eglise resplendissante, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. *Ainsi les hommes doivent-ils aimer leurs femmes* comme leur propre corps ; car, en aimant sa femme, c'est encore soi-même que l'on aime. Nul n'a jamais pris en haine sa propre chair ; chacun, au contraire, la nourrit et la soigne, *comme d'ailleurs le Christ son Eglise*, car nous sommes les membres de son corps. A cause de cela l'homme quitte ses père et mère pour s'attacher à sa femme, et des deux ne faire qu'une même personne. Grand est ce mystère, je veux dire *en vue du Christ et de son Eglise*. Ainsi donc, que chacun de vous aime son épouse comme soi-même et que la femme révère son mari... (*Eph.*, v, 25-33).

Nul doute que, dans ce passage, *l'Église* ne désigne la collectivité entière des fidèles soumis à la loi de Jésus.

Il en va de même dans l'Apocalypse :

Et j'entendis comme la voix d'une foule nombreuse... Réjouissons-nous, tressaillons d'allégresse, rendons-lui gloire, car *elles sont arrivées, les noces de l'Agneau ; son épouse est toute prête*, vêtue, comme il lui a été donné d'un lin éclatant et pur ((*Apoc.*, XIX, 6).

Et encore :

Alors l'un des sept anges... vint me dire : « Viens, je vais te montrer *la fiancée, l'épouse de l'Agneau*. Et il m'emmena en esprit sur une grande montagne [très] élevée, d'où il me montra la ville sainte, Jérusalem qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, avec une gloire divine... » (*Apoc.*, XXI, 9-10).

Cependant, que l'Église puisse désigner une collectivité moins nombreuse, autrement dit une Église particulière, ce texte de saint Paul en fait foi, qui s'adresse à la seule Église de Corinthe :

J'ai pour vous une jalousie divine, car *je vous ai fiancée à un époux, le Christ, pour vous présenter à lui comme une vierge pure* (*II Cor.*, XI, 2).

Dans cette voie de l'individuation, les commentateurs et les auteurs spirituels n'ont pas tardé à regarder toute âme fidèle comme l'épouse du Christ Jésus, spécialement les moniales qui font profession de n'appartenir qu'à lui et de se vouer exclusivement à son saint service. Il n'est pas aujourd'hui

de cérémonial de vêture, dans les Instituts de religieuses, qui ne déclare à la nouvelle novice qu'elle devient la fiancée de Jésus, ni de cérémonial de profession qui ne proclame que la nouvelle professe devient officiellement son épouse. Pure accommodation, prononceront peut-être les circonspects et les sceptiques !... Nous ne croyons pas que l'accommodation rende suffisamment compte de cette croyance universelle de l'Église et, nous pouvons le dire, de cette constante tradition. Sa justification théologique réside dans le fait que la notion d'èpouse, d'abord réalisée par la collectivité de la Synagogue et de l'Église, l'est aussi bien et davantage par chacun des membres qui composent cette collectivité. Ce concept s'accommode même mieux d'une seule personne épousée que d'un groupe de personnes qui auraient tendance à devenir une abstraction, au lieu de rester une entité concrète.

Redisons enfin que, dans la tradition patristique et ecclésiastique, l'épouse par excellence est la très sainte Vierge, la bien-aimée, la toute-pure, la toute-puissante sur le cœur de Dieu. Pour la célébrer dignement, en la plupart de ses fêtes, la liturgie emprunte et lui applique les plus beaux passages du Cantique. Pareillement, de saint Hippolyte à saint Bernard, les Pères et commentateurs lui appliquent ce qui est dit de l'épouse, comme du reste aux âmes fidèles, à l'Église ou à Israël.

Personne ne se résignerait à croire que, dans ces applications constantes, la tradition n'use que de pieuses accommodations, en marge du sens littéral. Mais un certain nombre d'auteurs catholiques, même modernes (Tobac, Renié, Lusseau-Collomb, Ruffenach), soutiennent que cet usage liturgique et ecclésiastique ne relève que du sens spirituel ou typique, Jahvé étant la figure de Jésus, la Synagogue l'étant de l'Église.

A quoi s'oppose cette raison décisive que, total ou partiel, le même ne peut être la figure du même. Le type et l'antitype doivent être premièrement distincts et n'être pas du même ordre. Jahvé ne peut être la figure de Jésus. Il ne saurait donc être question ici de sens spirituel.

Toutes ces applications à Jahvé et à Jésus, d'une part, à Israël, à l'Église, à la sainte Vierge, aux âmes, de l'autre, restent dans le domaine du sens littéral, sans en sortir jamais. Nous y voyons l'un des exemples les plus caractéristiques du sens plural et du sens plénier simultané.

4. *Le Fils d'homme*, dans le prophète Daniel, nous en fournit un autre exemple intéressant. La question posée par le chap. VII de Daniel est suffisamment connue : ce Fils d'homme qui reçoit domination, gloire et règne (v. 14), représente-t-il le royaume des saints du Très-Haut, c'est-à-dire *une collectivité*, ou bien le roi de ce royaume, c'est-à-dire *un individu* ? La divergence est non moins célèbre entre les commentateurs : la plupart des critiques répondent que le Fils d'homme est le symbole du *royaume*, tandis que la plupart des exégètes catholiques pensent qu'il est le symbole du roi. Nous avons repris naguère le problème (*Symboles de l'Ancien Testament*, p. 290-296) et nous avons conclu que le Fils d'homme était à la fois le symbole du royaume et du roi. Symbole du royaume d'abord, suivant l'interprétation expresse, plusieurs fois répétée, du livre même de Daniel : *Mais les saints du Très-Haut recevront le royaume* (18) ; *la corne faisait la guerre aux saints et l'emportait sur eux, jusqu'à ce que vînt le vieillard, et que le jugement fût donné aux saints du Très-Haut, et que vînt le temps où les saints possédèrent le royaume* (21, 22) ; *le règne, la domination et la grandeur des royaumes qui se trouvent sans les cieux furent donnés au peuple des saints du Très-Haut* (22). — Mais, en même temps, symbole du roi, d'après les suggestions du texte inspiré, car un royaume ne reçoit la couronne que sur la tête d'un roi, et qu'un royaume, surtout dans les visions de Daniel, ne se conçoit qu'avec un roi qui le gouverne et le personnifie. Il en est encore ainsi d'après l'interprétation autorisée de la Synagogue et de Jésus lui-même : *Seulement, je vous le dis, à partir de maintenant, vous reverrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Toute-Puissance, et revenant sur les nuées du ciel* (Matt., XXVI, 64). Cette déclaration formelle de Jésus précise et confirme l'usage constant qu'il a fait de cette expression au cours de sa vie publique. Nous écrivions dans nos *Symboles* : « On pourrait peut-être résumer toute cette discussion en disant que le sentiment des critiques modernes relève davantage des déclarations explicites du symbole, et que l'opinion ancienne s'est appliquée surtout à en dégager l'esprit et le sens concomitant... D'après les explications de Daniel lui-même, le Fils d'homme est le symbole du royaume des saints ; mais il est également, au sens littéral, le symbole du souverain de ce royaume.

« Le sentiment des critiques serait erroné, s'il excluait le roi du symbolisme plénier du royaume. On compléterait l'opinion des anciens exégètes, en reconnaissant que le symbolisme du royaume occupe une place prépondérante dans les explications autorisées de l'auteur » (296).

B. — Sens plénier ou plural dans des contextes différents

Nous mettons à part quelques expressions dont les sens multiples sont souvent répartis en des contextes différents, mais qui peuvent également se trouver réunis dans un même contexte. S'ils sont habituellement disséminés, on serait tenté de l'attribuer à un hasard littéraire plutôt qu'à une intention de l'auteur ou à une exigence de l'expression.

1. *Le royaume de Dieu* est la société des fidèles soumis à la loi divine, loi mosaïque dans l'Ancien Testament, loi de l'Évangile dans le Nouveau. Quiconque étudie cette notion dans les seuls évangiles est d'abord dérouté par sa complexité et par les applications qui en sont faites. Nous apprenons en termes exprès ou équivalents que l'expulsion des démons est dite le royaume ; la prédication de l'Évangile, le royaume ; les miracles messianiques, le royaume ; l'adhésion intime des fidèles, le royaume ; la grâce, le royaume ; et encore la collectivité des fidèles, et la société hiérarchiquement constituée, sans parler des phases eschatologiques et de l'au-delà.

Sans doute ces diverses notions, qui toutes ressortissent au sens littéral, sont-elles habituellement disséminées en différents contextes. Mais il n'est pas rare que plusieurs d'entre elles se trouvent réunies dans un même passage.

Exemple, la parabole du grain de sénevé.

Le royaume des cieux est semblable à un grain de sénevé, que quelqu'un a pris et semé dans son champ. C'est la plus petite de toutes les graines. Mais, quand il a poussé, il est plus grand que les plantes potagères ; il devient même un arbre... (Matt., xiii, 31, 32).

Quelle est la signification du royaume des cieux dans la parabole ? Évidemment la plus compréhensive. D'abord l'Évangile, c'est-à-dire « la doctrine évangélique, la parole de Dieu, suivant ce qu'en disent Ambroise, Chrysostome, Jérôme, Augustin, Bède... » (Maldonat) ; ensuite la société constituée

par ce royaume ; mais encore les individus qui composent cette collectivité ; et très spécialement les éléments spirituels qui concourent à la régénération des âmes : « L'histoire du règne de Dieu dans le monde, écrit le P. Huby, se reproduit dans la vie personnelle des chrétiens. Du germe de grâce qui semble dormir dans l'âme d'un enfant baptisé, ou des premières inspirations, encore confuses, qui attirent un jeune homme vers la sainteté, Dieu fera s'épanouir toute une floraison de vertus » (*Évangile selon saint Marc*, 1924, p. 120).

Pareille richesse se retrouverait sans effort dans maintes autres paraboles du royaume des cieux : le semeur, le blé qui lève tout seul, le ferment, le trésor, la perle...

Autant d'exemples de sens plural ou plénier.

2. A cet égard le concept de *parousie* n'est pas sans analogies avec celui de royaume : la parousie, c'est-à-dire *la venue triomphale* ou *le retour* du Fils de l'homme. Le mot évoque d'abord la dernière venue sur les nuées, pour le jugement universel. Mais diverses autres explications sont postulées par divers autres passages de l'Évangile. D'une manière générale, toute intervention notable du Fils de l'homme dans l'histoire de son peuple peut être qualifiée de parousie ou de retour triomphal, que ce soit pour le châtiment d'Israël ou pour son exaltation. Ce sens plural ou plénier convient de préférence à des textes comme les suivants : *Lorsqu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. Je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera revenu...* (MATT., x, 23) ; *je vous le dis en vérité, il y en a quelques-uns ici présents qui ne goûteront pas la mort qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme revenir dans son royaume* (XVI, 28) ; *tu l'as dit ; seulement, je vous le dis, à partir de maintenant, vous reverrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Toute-Puissance, et revenant sur les nuées du ciel* (XXVI, 64). Ce serait diminuer la portée de ces textes que de les restreindre dans les limites d'un seul événement ou d'une seule parousie.

Nous sommes ainsi de nouveau ramenés au sens plural et plénier.

3. La notion de *Fils de Dieu* est une de celles sur lesquelles l'accord semble réalisé aujourd'hui. Sa complexité même et sa lente évolution nous permettent d'intéressantes consta-

tations. Comme celle d'épouse, cette notion a passé successivement du sens collectif à un sens plus restreint, puis à un sens individuel, puis, si l'on peut dire, à un sens unique et éminent.

Le fils de Dieu, historiquement parlant, fut d'abord le peuple d'Israël, créé et engendré comme tel au pied du Sinaï par Jahvé qui se donnait officiellement comme son Père. Ce vocable qui convenait d'abord à toute la multitude nationale, se restreignit dans la suite et désigna aussi bien une catégorie privilégiée de la nation, les rois, les prêtres ou les juges. Au IIe s., l'auteur de la Sagesse y ajoutera la catégorie des justes, en proclamant fils de Dieu chacun des individus qui la composent.

Il (le juste) prétend posséder la connaissance de Dieu et se nomme fils du Seigneur...
Il proclame heureux le sort final des justes et se vante d'avoir Dieu pour père...
Car si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense... (II, 13-18).

Enfin Jésus s'est donné comme le Fils de Dieu, unique et par excellence. Par lui, chacun des chrétiens que le baptême lui incorpore, devient le fils spirituel de Dieu.

C'est au sens littéral que la notion de fils de Dieu convient à ces diverses catégories.

Assurément la plupart des textes ne désignent qu'une des catégories en particulier. Il en est cependant qui nous proposent un commencement de synthèse : tel le passage de saint Jean qui convient à la collectivité, à chacune de ses classes et à chacun de ses individus :

Voyez quel amour le Père nous a témoigné, que nous fussions appelés les enfants de Dieu, et que nous le soyons [en effet]... [Mes] bien-aimés, nous sommes maintenant les enfants de Dieu, quoique nous n'ayons pas encore la révélation de ce que nous devons être [un jour] (I Joa., III, 1-2).

Et un peu plus loin le Fils de Dieu unique domine et mène le chœur de tous les fils spirituels :

C'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu a paru. Quiconque est né de Dieu ne commet pas de péché... Il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu. C'est à ce signe que les enfants de Dieu se distinguent des enfants du diable... (*Ibid.*, 9-10).

C. — Sens typique ou spirituel.

Si l'on a coutume de traiter à part le sens typique ou spirituel, nous pensons que ce traitement réservé n'a pas sa raison d'être, et que le sens typique peut se ramener au sens plural ou plénier, dont il est une application, ou une espèce, et des plus intéressantes. Car, dans le sens typique également, nous retrouvons cet enrichissement d'un même concept qui embrasse deux ou trois personnes ou objets, unis par le lien d'une même signification. La seule différence à noter, c'est que les personnes ou les objets signifiés, au lieu d'être juxtaposés sur un même plan, sont ici étagés sur divers plans superposés, d'abord sur le plan des mots, ensuite sur le plan des choses représentées par les mots.

Exemples : *la manne*, signifiant d'abord la nourriture des Hébreux, ensuite l'Eucharistie, nourriture céleste figurée par cette nourriture du désert ; — *l'agneau pascal*, signifiant d'abord l'agneau immolé le soir de la Pâque, ensuite le Messie, agneau de Dieu immolé pour les péchés du monde, etc.

Voici un seul exemple à trois significations superposées : *Jérusalem*, d'abord capitale du royaume de Juda, ou Jérusalem historique ; ensuite capitale idéale du royaume de Dieu, ou Jérusalem messianique ; enfin cité de Dieu et des bienheureux, ou Jérusalem céleste.

Encore que ces diverses significations ne se trouvent pas sur le même plan, et qu'elles soient préparées l'une par l'autre, ordonnées l'une à l'autre, il nous est loisible de retenir ici le fait de cette richesse, de cette pluralité de sens, dont l'Écriture et la tradition sont manifestement seules à connaître. Nous proposons d'y voir une nouvelle espèce du sens plural et du sens plénier.

III. — LA NOTION COMMUNE DU SENS PLURAL OU PLÉNIER

Ces faits dûment enregistrés, nous voudrions en pénétrer l'explication et la raison d'être.

a) Et d'abord il est évident que ces diverses significations d'un même texte, garanties par les plus hautes autorités qui soient : l'Écriture et la tradition, ne sont pas hétérogènes et disparates ; elles sont apparentées, et l'on perçoit entre elles

plus qu'un air de famille, un lien vital. Ce lien, appelons-le du terme le plus simple et le moins prétentieux, une *notion commune.*

Nous ne la signalons pas comme un instrument de nouvelles découvertes exégétiques dans le futur, — en ce domaine l'ère des découvertes est close depuis longtemps, — mais comme le principe conscient ou inconscient qui a guidé dans le passé ceux qui eurent à découvrir ou à exploiter les sens plural et plénier que nous avons aujourd'hui la seule tâche d'identifier pieusement.

La notion commune *du protévangile* (*Gen.*, III, 15), c'est la victoire remportée sur la race du serpent, victoire attribuée tantôt à la race entière de la femme, tantôt au Messie et à sa Mère.

La notion commune de *la Sagesse* est une hypostase ou personne, assistante de Dieu dans l'œuvre de sa création et de sa providence ; hypostase qui s'incarne ; hypostase qui, dans cette incarnation, a daigné avoir une mère. La tradition, interprète authentique de l'Écriture, n'a pas craint d'introduire dans le sens littéral de cette divine Sagesse la nature humaine qu'elle assuma en s'incarnant, et, par simple *connotation* qui lui laisse sa qualité de créature, la femme choisie pour être sa mère.

La notion commune *de l'époux et de l'épouse* dans le *Cantique des cantiques* est cette donation, cette appartenance, cette possession réciproques par lesquelles se sont unis Jahvé et son peuple dans l'Ancien Testament. Nous retrouvons la même notion spirituelle dans les rapports de Jésus et de son Église, bien plus dans les rapports de Jésus et de chacun de ses fidèles, une place de choix étant réservée à la très sainte Vierge.

La notion commune *du Fils d'homme* dans Daniel est la glorification des saints du Très-Haut, c'est-à-dire du peuple élu, glorification qui s'adresse indistinctement au peuple tout entier ou à la personne de son roi.

La notion commune *du royaume de Dieu* est la société des fidèles soumis à la loi divine. Que la société se prépare de près ou de loin, qu'elle se fonde, qu'elle évolue, qu'elle s'épanouisse et se consomme, c'est toujours la société et c'est toujours le royaume. Ces divers aspects, qui pourraient sembler dispa-

rates au premier abord, sont ainsi ramenés à la parenté et à l'unité, grâce à cette notion commune.

La notion commune de *la parousie* est le retour, la manifestation glorieuse du Fils de l'homme. Sans doute pensons-nous d'abord à sa venue solennelle sur les nuées, à la fin des temps, et qui est la venue, la parousie par antonomase. Mais puisque Jésus lui-même a fait d'autres applications de ce vocable, nous avons le droit de suivre ses indications et de reconnaître une série d'autres venues, éclatantes et glorieuses à des degrés divers, en la suite des interventions qui vont manifester au monde sa puissance.

La notion commune de *la filiation divine*, c'est l'être engendré, que la génération soit naturelle, comme pour le Verbe ou le Christ, Fils unique du Père ; qu'elle soit spirituelle comme pour le peuple choisi et ses divers groupements d'élite : rois, princes, prêtres ou juges. Lorsque saint Paul viendra mettre son empreinte de génie sur la notion théologique de la filiation, il nous révélera que tous les fils spirituels sont engendrés par le Père céleste sur le modèle du seul fils de nature, grâce aux mérites de Jésus-Christ.

Il n'est pas plus difficile de discerner en chacun des cas de sens typique ou spirituel un même lien de parenté, une même notion qui unit entre elle ces diverses significations. La notion de *la manne* est évidemment celle de nourriture et de nourriture merveilleuse, appliquée d'abord à la manne du désert, puis à la manne de l'Eucharistie : « Nos pères ont mangé la manne au désert... En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel ; c'est mon Père qui vous donne le vrai pain du ciel » (Joa., vi, 31-32). La notion commune *de l'agneau*, c'est l'immolation de cette victime pour présager ou parfaire l'alliance. Le Christ immolé pour sceller l'alliance nouvelle a repris, en la dépassant, la signification de l'agneau pascal immolé pour la première fois en Égypte, à l'inauguration de l'antique alliance. — La notion commune *de Jérusalem* est l'idée de capitale du royaume théocratique. Nous passons ainsi sans effort de la Jérusalem terrestre à la Jérusalem messianique et à la Jérusalem céleste. — Les autres cas, assez peu nombreux, de sens spirituels se prêtent à des observations analogues.

b) Si l'on observe la manière dont la notion commune se développe à l'intérieur d'un même groupe sémantique, on constate qu'elle procède de deux façons différentes : *par compréhension* et *par extension*. Ce qui pourrait donner lieu à deux espèces ou divisions du sens plénier : *le sens plénier compréhensif* et *le sens plénier extensif*.

Le développement de la notion commune *par compréhension* procède du dehors au dedans, du collectif au particulier, de l'espèce à l'individu, faisant bénéficier les parties de la signification qui convenait premièrement au tout. Ce que rappellent les mots *compréhension* : « totalité des caractères renfermés dans une idée générale » ; et *compréhensif* : « qui embrasse, enferme : idée, expression compréhensive » (Larousse).

Dans le protévangile (*Gen.*, III, 15), la race est d'abord victorieuse dans sa collectivité ; elle l'est ensuite d'une manière plus particularisée par l'un de ses membres, le plus éminent de tous, qui triomphe au nom et au profit de tous, après s'être adjoint sa mère dans sa lutte et sa victoire. — Dans les livres sapientiaux, la notion d'hypostase s'enrichit de l'idée d'incarnation et l'incarnation connote l'idée de mère. — L'époux du Cantique est d'abord Jahvé, dans sa notion encore générale et impersonnelle de divinité ; ensuite Jésus, seconde Personne de la Trinité, Verbe incarné. L'épouse est d'abord la collectivité entière, puis un groupe de fidèles, puis chacun des fidèles, puis le plus éminent d'entre eux, la très sainte Vierge. — Nous comprenons encore que, dans le symbole de Daniel, le royaume soit premièrement envisagé dans sa collectivité, puis qu'il reçoive comme synonyme le premier de tous les citoyens, le roi. — Les notions de royaume de Dieu, de parousie, de fils de Dieu se rattachent au même concept de compréhension, allant du tout à leurs éléments constitutifs ou intégrants. Le royaume désigne tour à tour l'expulsion des démons, la prédication de l'Évangile, l'adhésion des esprits et des cœurs, l'organisation hiérarchique de la société, enfin toute autre phase eschatologique ou céleste, parce que chacun de ces éléments fait partie essentielle ou intégrante de la notion générique de royaume. — Le nom de *parousie* ou de retour peut convenir à la destruction de Jérusalem, à la fondation de l'Église, à la diffusion de l'Évangile, aussi bien qu'au retour final qui préludera au jugement universel de l'humanité,

parce que la manifestation globale du Messie, ressuscité et monté au ciel, se composera effectivement de toutes ces manifestations particulières. — Semblablement le fils de Dieu désigne d'abord le peuple en son entier, puis certaines catégories du peuple, puis certains individus, enfin et toujours, le plus éminent de tous, Fils de Dieu par nature, le Verbe et le Verbe incarné, Jésus.

Par contre, le phénomène de la compréhension ne suffit plus à rendre raison de l'évolution du sens typique, lequel procède non plus du collectif au particulier, de l'espèce à l'individu, mais d'un individu à un autre, d'un objet ou d'un événement à un autre, avec cette particularité que les deux ou trois réalités sont situées sur des plans superposés. C'est donc plutôt le phénomène de *l'extension*, et sans que rien, *a priori*, puisse présager la réalité et la légitimité d'une telle extension. D'où il suit que la reconnaissance du sens typique exigera, elle aussi, et à plus forte raison que le sens compréhensif, l'intervention d'une autorité qualifiée pour ce genre d'exégèse. Ainsi, avons-nous dit, la manne et l'Eucharistie, l'agneau pascal et l'Agneau de Dieu, la Jérusalem de Judée, du royaume messianique et du ciel.

IV. — CONCLUSIONS

Sous le bénéfice de ces observations, nous proposerons les conclusions suivantes.

1. Le sens plural ou plénier est celui qui convient et s'applique à deux ou plusieurs objets distincts reliés par une notion commune.

2. Le sens plénier peut se subdiviser en deux espèces : le sens plénier littéral et le sens typique ou spirituel.

3. Le sens plénier littéral se développe du dehors au dedans, du collectif au particulier, de l'espèce à l'individu, du tout à la partie, par le phénomène de *compréhension*, et, pour ce motif, peut être dit *compréhensif*.

Le sens typique ou spirituel évolue du dedans au dehors, d'un individu à un autre individu, par le phénomène *d'extension*, et, pour ce motif, peut être dit *extensif*.

4. Ces observations nous permettent d'intervenir dans la question si débattue de l'unité ou de la pluralité du sens littéral.

Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir, exprimés par les mêmes mots, dans un même contexte, plusieurs sens hétérogènes ou disparates. Mais il peut y avoir, et il y a effectivement, d'un même terme, dans le même contexte ou dans les contextes différents, diverses acceptions homogènes et apparentées. reliées entre elles par une même notion commune.

Nous en avons donné plusieurs exemples.

Sauf erreur, ce sont là des exceptions intéressantes à l'unité absolue du sens littéral.

Peut-être inciteront-elles les spécialistes des recherches augustiniennes et thomistes à reprendre une fois de plus les textes de saint Augustin et de saint Thomas qui ont longtemps paru favorables au sens plural ; et peut être les conclusions actuelles seront-elles revisées ou du moins quelque peu élargies[1].

Avec les deux princes de la théologie, nombreux sont les théologiens et les exégètes, au cours des siècles, qui se sont trouvés à l'étroit dans des règles trop rigoureuses. A tenir un compte objectif des faits, nous constatons que, en un certain nombre de cas déterminés, l'unité est grandement dépassée, et qu'une même notion littérale s'épanouit en une véritable efflorescence de sens pareillement littéraux. C'est un enrichissiment au bénéfice du sens plural et du sens plénier.

5. Redisons-le en finissant, nous sommes précautionnés, en ces délicates matières, contre l'individualisme et les vues personnelles, puisque notre rôle consiste à enregistrer les faits scripturaires ou traditionnels, n'ayant en aucun cas la prétention de les créer.

Denis Buzy, S. C. J.

---

1. Le P. Sertillanges, lui, a toujours maintenu le sens plural en saint Thomas. « Après avoir été longtemps commune, écrit-il, l'opinion exprimée ici par saint Thomas (S. Th. I, qu. i, art. 10) et plus clairement dans la Question 4 *de Potentia* (art. 1) est abandonnée de la plupart des exégètes et, à leur suite, de beaucoup de théologiens. On ne veut pas qu'un même texte puisse avoir plusieurs sens directs et littéraux, et certains contestent même que telle soit la pensée de saint Thomas.

Mais sur ce dernier point, l'hésitation n'est guère permise... On peut ne pas le suivre en ce point, qui n'a rien d'essentiel ; mais il n'est pas certain qu'on travaille ainsi à l'honneur de l'Ecriture et à l'enrichissement de la doctrine... La partie positive de cette décision est d'une belle ampleur, et dans la *Chaîne d'Or*, saint Thomas a su la mettre en œuvre. Que si elle prête à excès,ce qui est très certain, le correctif est prévu, le frein est signalé, et c'est le droit de la « circonstance » ou du contexte, droit qui doit être établi selon les règles d'une sage exégèse » (*Somme théologique, Dieu*, tome I, appendice ii, p. 332-333).

Précisions
sur l'objet de la théologie mystique

Au terme de cette étude[1], nous sommes en état d'ajouter des précisions notables à la notion de mystique d'où nous étions partis. La formule *expérience religieuse du divin* nous a servi de guide dans nos recherches, de critère dans les choix

1. Voir *Année théologique* 1944, II, p. 243, note.

à opérer. Elle reste la norme suprême ; mais il est utile, indispensable d'en spécifier l'objet, car sous cette forme large, elle n'est pas en état d'éclairer tous les problèmes doctrinaux qui se posent, ni de montrer les applications pratiques innombrables qui se présentent en tout domaine.

On déterminera d'abord l'objet général, essentiel, de la mystique, et il n'est pas autre que *l'amour de Dieu*, point central de toute vie chrétienne. Mais cet amour lui-même n'est vraiment mystique, c'est-à-dire expérimental, que s'il comporte une vraie perception de *la présence de Dieu*. Cela exige qu'il soit *spirituel* ou plutôt spiritualisé au point d'achever l'œuvre d'union au Christ, commencée au baptême, puis soumise aux fluctuations de la vie. Puisque l'Esprit qui perfectionne en nous l'amour divin est l'Esprit même du Christ, c'est bien un *approfondissement de l'incorporation* qui se réalise par lui, jusqu'à ce que soit atteinte la plénitude générale, prévue dans le Corps mystique entier.

I. — AMOUR DE DIEU PERÇU COMME PRÉSENT

Les dons mystiques sont très complexes ; ils se présentent à l'historien associés à un ensemble de données qui attirent plus qu'eux l'attention et semblent les englober entièrement. L'Église a été fondée à la Pentecôte dans un ouragan divin et pendant longtemps, aux débuts, les communications de l'Esprit furent accompagnées de phénomènes très apparents, qui frappaient les païens et confirmaient les chrétiens eux-mêmes dans la foi, à une époque où d'autres signes extérieurs de l'action divine faisaient encore à peu près totalement défaut. Cependant, sous ces dehors très éclatants et peut-être passagers, l'Église discernait ce qui avait une valeur durable, éternelle. Saint Paul, au cours de son long exposé sur les dons (I *Cor.*, XII-XIV), montre aux Corinthiens les trois choses qui demeurent, la foi, l'espérance et la charité, puis relève l'excellence toute particulière de l'une des trois, la charité, XIII, 4-13.

C'est en définitive, à cette règle d'or que reviendra la mystique, à mesure qu'elle s'appliquera à distinguer l'essentiel de l'accessoire dans les manifestations de l'Esprit qui sont un peu son domaine propre. Ces lois de discernement des esprits, formulées par l'Écriture, furent commentées par les Pères, théologiens

ou spirituels, et de plus en plus on alla à ce qu'il y a de vraiment profond dans la vie chrétienne. Dans un but de synthèse, les auteurs ont essayé de tout rattacher, soit à la grâce sanctifiante qui est une assimilation surnaturelle à Dieu, soit à la foi, qui comprend en sa plénitude toutes les vérités de la revélation, y compris la grâce, soit à la charité, qui embrasse tout l'objet de la foi avec une adhésion du cœur capable d'unir vraiment l'homme à Dieu. Ces trois points de vue pourraient de fait servir de base à un exposé général de la mystique chrétienne. Ils ne sont pas cependant également adaptés à l'expérience religieuse dont il s'agit.

La *grâce sanctifiante* aurait cet avantage d'être une réalité bien concrète et capable de synthétiser tout l'ordre surnaturel, même mystique, dans l'âme qui la reçoit et qui est le lieu idéal de rencontre de Dieu et de la créature ; et la grâce donne à l'âme non seulement Dieu, mais le Christ, dont toute l'œuvre tend à produire cette union avec la créature : les sacrements, le sacrifice, l'Église, tout est pour la grâce, notamment pour la grâce sanctifiante. Mais cette grâce n'est pas directement expérimentée en elle-même. Elle ne tombe pas sous la conscience psychologique, si élevée qu'elle soit ; elle est en quelque manière transcendante, comme Dieu même, à la nature de qui elle fait participer. Nous connaissons la grâce par la foi seulement, et mieux encore par la foi unie à la charité. En celles-ci on pourra en avoir une certaine expérience, mais la connaissance ainsi acquise sera plutôt indirecte et, en définitive, c'est à ces vertus qu'il faut la rattacher, comme nous allons le faire.

On pourrait, en effet, mettre l'accent sur la *foi* par laquelle le chrétien atteint les vérités surnaturelles, d'autant que la *contemplation*, qui est l'acte mystique par excellence, relève directement de cette vertu ; c'est une foi simple et pénétrante s'épanouissant en amour sous l'action des dons supérieurs du Saint-Esprit. Cette mystique répond de fait au point de vue préféré des anciens, qui l'identifient parfois avec la « théologie » et en font le point culminant des relations de l'âme à Dieu. La connaissance de Dieu tient une place essentielle dans la vie chrétienne et plus elle approche de la perfection, plus les lumières y deviennent vives, pénétrantes, préparant l'âme aux joies de la vie éternelle, qui sera essentiellement, disent les plus grands docteurs, une vision de Dieu, selon le mot de Jésus

lui-même : « *Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum* » (Jo., XVII, 3). Mais l'allégation même de saint Jean montre que cette vision est inséparable de l'amour ; car, dit-il, on ne connaît Dieu que si on l'aime, parce que Dieu est amour : « *Qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus caritas est* » (*I Jo.*, IV, 8).

Pour ce qui est de la vie parfaite en ce monde, on y trouve la connaissance et l'amour étroitement associés, bien que chez certains docteurs ou dans les vies de saints, l'une ou l'autre ait tendance à prédominer, selon les dons répartis à chacun. Aussi peut-on, de fait, d'après le but que l'on se propose, mettre en évidence tantôt l'un, tantôt l'autre, en ayant bien soin d'ailleurs de ne jamais les isoler entièrement. Si l'on met au premier plan la foi, source de toute lumière surnaturelle ici-bas, on devra se rappeler que la foi chrétienne est celle qui agit par la charité : *Fides quæ per caritatem operatur* (*Gal.*, V, 6). Si l'on croit devoir insister sur la charité, on n'oubliera pas que dans les parfaits doit se réaliser la prière faite par saint Paul pour les Philippiens : « Et ce que je lui demande, c'est que votre charité abonde de plus en plus en connaissance et en toute intelligence ». *Et hoc oro ut caritas vestra magis ac magis abundet in scientia et in omni sensu* (*Phil.*, I, 9).

L'éloge de la charité fait par saint Paul n'oblige-t-il pas à affirmer la transcendance universelle de cette vertu ? Saint Thomas ne l'a pas admis et il en donne pour raison le fait que la béatitude sera essentiellement une vision, un acte d'intellection : Ia IIae, q. III, art. 4. La thèse est celle-ci : « beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus ». L'acquisition du souverain bien, qui est un acte d'intelligence, est plus parfaite que la jouissance de ce bien à quoi se réduit l'acte de volonté. Mais la fermeté du Docteur angélique sur ce point ne l'empêche pas de reconnaître qu'ici-bas, en attendant la vie future, où tout sera en ordre parfait, il n'y ait plus de perfection à aimer qu'à connaître. La raison en est dans la qualité de la connaissance que nous avons de Dieu sur la terre, et la nature de l'amour ; l'intelligence atteint Dieu par la représentation qu'elle en reçoit en elle-même, tandis que la volonté l'atteint en se portant vers lui. L'objet de l'intelligence est dans l'esprit ; celui de la volonté est dans les choses : pour connaître Dieu nous l'attirons à nous, mais en l'ai-

mant nous nous portons vers lui. D'un coté, il se proportionne à nous en quelque manière ; de l'autre, par la charité, nous nous élevons jusqu'à lui. Ia, q. LXXXII, a. 3.

Saint Thomas applique ce principe aux vertus dans la IIa IIae. La charité l'emporte sur toutes, dit-il, à la q. XXIII, a. 6, même sur les autres vertus théologales. « Parmi les vertus théologales, celle-là sera plus excellente qui atteindra Dieu davantage. Or, toujours, ce qui est par soi, est plus grand que ce qui est par un autre. La foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, mais pour autant que, par lui, nous arrivent la connaissance de la vérité et la possession du bien, tandis que la charité atteint Dieu lui-même et pour rester en lui, et non pas pour que, de lui, quelque chose nous provienne. Et c'est pourquoi la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, et, par conséquent, plus excellente que toutes les autres vertus morales, qui atteignent la raison en tant que celle-ci établit le juste milieu dans les opérations ou les passions humaines » (traduction Noble).

Et il répond aussitôt aux objections, et d'abord à celle qui est tirée de la supériorité de l'intelligence : 1. L'opération intellectuelle s'accomplit en tant que ce qui est connu est dans l'intelligence ; et c'est pourquoi la noblesse de l'opération intellectuelle se prend à la mesure de la capacité de l'intelligence. L'opération volontaire et l'opération de toute puissance affective s'accomplit en tant que celui qui veut ou désire tend à la réalisation comme au terme de son vouloir et de son désir ; c'est pourquoi la dignité de l'opération affective se mesure à la réalité qui en est l'objet. Les réalités inférieures à l'âme sont donc en l'âme qui les connaît dans un mode d'être plus noble qu'elles ne le sont en elles-mêmes ; car tout ce qui vient dans un autre participe à son mode. Au contraire, les réalités supérieures à l'âme sont dans un mode d'être supérieur à celui qu'elles ont dans l'âme qui en prend connaissance. Et c'est pourquoi, connaître les réalités inférieures à nous est plus noble que de les aimer ; aussi le Philosophe a-t-il fait passer les vertus intellectuelles avant les vertus morales. Mais l'amour des réalités qui nous sont supérieures, de Dieu principalement, est préférable à la connaissance que nous en avons. Aussi la charité excelle-t-elle sur la foi.

2. « La foi n'opère point par la charité, par manière d'instrument, comme le maître opère par son serviteur ; la foi opère par la charité, comme par une forme qui lui est devenue propre. Par conséquent, la charité n'est pas, pour autant, inférieure à la foi.

3. « Sans doute, le même bien est l'objet de la charité et de l'espérance ; mais la charité réalise l'union à ce bien, tandis que l'espérance implique qu'on en reste à distance. Il suit qu'à la différence de l'espérance, la charité ne considère pas ce bien comme difficile à conquérir : ce qui nous est uni n'est plus difficile à atteindre. Il ressort de tout ceci que la charité est plus parfaite que l'espérance » *(Ibid.)*.

La charité est supérieure à toute connaissance ici-bas, même à la sagesse et à la contemplation qui en dérive : « Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu, lui impose encore en effet la limite de nos idées, et elle tire sa saveur de l'amour même qui l'inspire. C'est la charité qui met en nous une connaturalité, une sympathie aux choses divines ainsi rendues savoureuses pour nous. Les dons du Saint-Esprit trouvent ainsi dans les vertus théologales leur règle éloignée. Ils sont réglés immédiatement par les inspirations divines selon un mode surhumain, et à ce point de vue ils ajoutent une perfection nouvelle aux vertus théologales, mais ils leur restent pourtant surbordonnés par nature, et leurs fruits sont des fruits mêmes de la charité : la joie et la paix[1] ».

Tout en reconnaissant l'excellence pratique de la charité, il serait bien possible d'exposer la doctrine mystique en la rattachant à la contemplation qui y tient tant de place, spécialement chez les anciens. Cependant, si l'on veut, comme c'est ici le cas, embrasser la mystique dans toute son ampleur, envisager tous les points de vue importants et préparer même par la théorie une présentation des directives pastorales que comporte un tel sujet, il semble opportun et sage, sinon absolument nécessaire, de mettre l'accent sur l'amour de Dieu.

1. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, I p. 169. Voir *ibid.*, p. 164-170.

*
* *

La formule *amour de Dieu* semblera peut-être banale à plusieurs, pour traduire ce qu'a de vraiment unique l'expérience religieuse la plus haute qui soit. Les auteurs mystiques s'élèvent au sublime quand ils en parlent. Ne faut-il pas aussi porter son langage à la hauteur d'un tel sujet ? La réponse est aisée : je ne vois rien de plus grand que ces mots en leur simplicité, et précisément l'un des fruits essentiels des dons mystiques, le plus apparent peut-être de leur action dans l'âme, est de donner à ce mot : Dieu, ou plus exactement à la réalité que ce mot exprime, un relief, une force, une puissance d'attraction qui, sans bruit et sans éclat, avec une douceur intérieure inexprimable, saisissent l'âme profondément et avec une efficacité supérieure.

Pour le philosophe, le mot Dieu exprime surtout une idée, un principe. Pour le simple croyant, il exprime une réalité transcendante, mais mystérieuse et lointaine, apparemment du moins. Pour le mystique, Dieu est une réalité toute proche, toujours présente, et telle que le reste apparaît une fumée, un néant. Qu'est-ce qu'un être qui passe devant Celui qui demeure ? Le mystique sait cela, il le comprend, le sent, le vit. Pour lui, Dieu vaut plus que tout ; dès lors, à un point de vue il est tout, et par conséquent, lui seul mérite d'être aimé. Il n'y a d'amour vrai que l'amour de Dieu.

D'après cela, c'est *la divinité* comme telle, objectera-t-on, qui est l'objet premier, fondamental de la mystique : pourquoi ne pas le dire ? — Le mot *Dieu* l'indique assez, et d'une façon plus vivante que ne le ferait une formule abstraite. Sans doute, sainte Thérèse a bien dit, à propos de l'oraison d'union, qu'elle a été éclairée « de l'intelligence de la vérité pure » (*Vie*, 21). Elle a déclaré ailleurs qu'il n'y est « question que de la divinité » (*Château*, V[me] D., c. I). Mais le plus souvent, elle parle de façon moins étudiée, moins savante, plus spontanée et simple, répondant bien à la manière directe et vive dont elle le perçoit.

Un observateur du dehors conclurait de cela que tous les mystiques sont *théocentristes*, selon l'expression de H. Bremond. Mais il se demanderait peut-être aussitôt ce que deviennent les mystères. Les grandes vérités de la foi, celles qui assurent au

christianisme sa valeur unique, ne sont-elles pas un peu oubliées ou négligées ? Il s'émotionnerait à tort. Elles sont, au contraire, toutes puissamment éclairées par ce faisceau de lumières, entendez bien de lumières spirituelles, sans la moindre représentation sensible, qui jaillissent de ce foyer central. Le véritable théocentrisme mystique, loin de détourner l'esprit des mystères particuliers de la religion, projette sur tous de très vives clartés. Inégales selon les âmes ou les dons particuliers de chacun, elles sont bien marquées chez tous, et reconnaissables au moins à leurs effets.

Le mystère de la Trinité est évidemment lié aux lumières reçues touchant la divinité, et, de fait, au sommet des ascensions intérieures, bien des auteurs mystiques relèvent des contacts intimes établis avec les divines Personnes, soit l'une ou l'autre en particulier, soit toutes trois indistinctement. Il ne s'agit pas tant d'ailleurs en tout cela de vues spéculatives sur les relations des Personnes entre elles, ou sur l'unité et la Trinité, à la manière dont en discutent les philosophes, même croyants, que de vues profondes sur la réalité de chaque Personne, vues capables de dicter à l'égard de chacune une attitude intérieure répondant à ses caractères propres.

Faut-il donc attribuer aux dons mystiques les dévotions particulières dont ces Personnes sont l'objet chez certains saints : la vénération pour le Père, de qui tout procède au sein même de la divinité ; l'admiration pour le Fils, splendeur éternelle du Père ; tendre souplesse sous l'action du Saint-Esprit ? - Oui, certainement, s'il s'agit d'une de ces dévotions qui réunissent toutes les qualités d'un amour spirituel éminent. Les grâces mystiques aboutissent normalement à une intimité spirituelle avec Dieu que l'on a comparée à celle du mariage ; et même si, quand elle est expressément manifestée, elle s'établit de préférence avec la Personne du Verbe, comme le déclare souvent saint Bernard, les autres Personnes se communiquent elles-mêmes par le Verbe, en quelque manière.

*

* *

Dans l'amour mystique, et ce trait est encore essentiel, Dieu est perçu *comme présent*. Dieu, qui est partout et qui se manifeste au ciel, est particulièrement présent en l'âme sainte

et, lorsqu'il se manifeste à elle, celle-ci devient en quelque manière un ciel, selon une formule chère à saint Augustin et à tous les mystiques.

La doctrine chrétienne de la grâce a un rôle fondamental, car c'est à Dieu présent par la grâce sanctifiante que s'attache surtout le chrétien, et lorsque cette présence est non seulement connue par la foi, mais aussi perçue, expérimentée en quelque manière, il y a mysticisme véritable. Le mystique est celui qui a de cette présence intérieure de Dieu en lui-même une perception véritable et même consciente.

La perception mystique de Dieu n'est pas nécessairement une conscience directe de la grâce ; c'est la présence de Dieu produite par la grâce sanctifiante qui est perçue à certains effets particuliers, et ils se rattachent plutôt directement aux vertus théologales. La foi, l'espérance et la charité en sont les vrais principes immédiats, en leur acte le plus élevé, la contemplation, qui ne dépasse pas l'ordre de la foi. Les mystiques ont dans cet ordre des lumières plus hautes que les autres chrétiens. Et parmi les saints eux-mêmes, ils tranchent par l'éclat de leur doctrine à ce point de vue. Tous les saints ont, d'une façon plus ou moins profonde mais très réelle, expérimenté cette présence de Dieu. Tous ont pratiquement perçu Dieu comme présent en eux par la grâce ; mais tous n'en ont pas eu une conscience nette et une science distincte. C'est là le propre des mystiques ; ils ont de la présence de Dieu en eux une perception, non seulement pratique et vivante, mais claire et consciente. Et parmi les mystiques eux-mêmes, il s'en trouve plusieurs en qui cela se réalise de façon éminente ; ceux qui ont reçu comme un charisme le don de comprendre la vie intérieure ; ce sont les grands mystiques. Ils sont par excellence les guides spirituels de la chrétienté. La source de leur autorité en cette matière est là en grande partie : ils ont *consciemment perçu Dieu* comme présent en eux par la grâce.

La grace sanctifiante est en effet la base surnaturelle normale de ces relations de l'âme et de Dieu. C'est là l'un des points du dogme chrétien que les âmes mystiques aiment le plus à méditer et sur lesquels elles reçoivent de vives lumières propres à enflammer leur amour. Cette intelligence de la grâce est un des premiers fruits de l'intelligence de Dieu qui caractérise les vrais maîtres spirituels. L'amour mystique est puissamment éclairé sur le mystère de la grâce.

Cette connaissance plus profonde de Dieu n'a rien d'exclusif chez le mystique et s'allie à une pénétration plus intime des organes de la révélation. Dans la Sainte Écriture, par exemple, de préférence aux données de pure histoire, il recherche les textes théologiques et moraux, soit au sens littéral, soit au sens typique. C'est pour répondre à ces aspirations élevées que dans son Encyclique récente, *Divino afflante*, S. S. Pie XII recommande aux exégètes de rechercher soigneusement, avec le sens littéral des mots, le sens spirituel qui a été vraiment voulu de Dieu et marqué par lui comme tel, tout en se gardant de négliger la lettre, comme l'ont fait à tort parfois dans le passé des exégètes que leur mysticisme poussait, avec raison, à rechercher le Christ dans l'Écriture.

L'amour mystique est surtout attiré dans le Christ par sa divinité. Dans les actes et les faits historiques du Sauveur, il se plaît à adorer Dieu et son action transcendante ; il reconnaît à ses paroles une autorité divine ; il se réjouit de participer à son royaume par une vraie docilité intérieure et extérieure, car ce royaume divin est à la fois au dedans de nous et au dehors, il est spirituel et social, et les vrais mystiques chrétiens se gardent avec soin de toute étroitesse en ce domaine.

Il nourrit un culte particulier pour ce corps mystique dont la doctrine, si admirablement exposée par saint Paul, a pour centre la vie du Christ continuée dans les âmes par la grâce et par l'action de l'Esprit-Saint. Tous les saints Docteurs l'ont admise, mais aucun peut-être avec autant d'insistance que saint Augustin. Cette doctrine, exposée dans son ensemble pour la première fois par le Saint Père en sa récente Encyclique *Mystici corporis*, s'adresse à tous les fidèles, mais elle trouve une particulière compréhension, en quelque sorte par sympathie, chez les âmes mystiques.

Bien qu'elles aiment chercher Dieu en elles-mêmes, loin de s'y renfermer, dans leur prière, comme on l'imagine parfois, elles s'élèvent à lui par les créatures ; elles ont un goût particulier pour les offices de la liturgie sacrée, soit parce qu'elle est la prière officielle de l'Église et que le Corps mystique tout entier y prend part en quelque manière, grâce à l'union spirituelle qui s'y trouve réalisée ; soit parce que le symbolisme où elles excellent trouve là une matière abondante, très adaptée à leurs préoccupations. Aussi les ordres religieux voués à la contem-

plation consacrent-ils plusieurs heures chaque jour à ces pieuses psalmodies communes, qui sont très aptes à entretenir la flamme de l'amour divin quand il est vraiment spirituel, fondé sur une haute connaissance de Dieu.

On s'étonne quelquefois de la tentation subie par sainte Thérèse, qui y céda quelque temps, de négliger cette humanité du Sauveur. Cela s'explique si, de fait, comme il vient d'être dit, la contemplation est d'abord, en soi, prise en ses éléments constitutifs, une vue profonde et affective de la divinité. Il ne s'ensuit pas que cette vue n'éclaire, même profondément, le créé, dans lequel elle fait voir tout ce qu'il y a de divin. Mais avant de l'avoir constaté, l'âme contemplative, vivement saisie par la connaissance nouvelle qu'elle reçoit de Dieu, peut croire sage de renoncer à la vue des objets capables de la détourner de Celui qui l'attire par dessus tout, et cela peut être utile, quelquefois au moins, sauf pour l'humanité sainte du Christ : celle-ci étant l'humanité d'un Dieu, garde toujours sa valeur de voie ; elle a même un rôle exceptionnel comme objet direct de contemplation, étant associée au Verbe qui, par elle, répand la vérité, transmet la vie et surtout se communique personnellement.

Ces remarques touchant le Christ confirment notre thèse : l'amour de Dieu représente en principe l'objet le plus fondamental de la mystique, un peu comme en philosophie l'ontologie commande la psychologie et la théodicée. C'est à lui que nous devons nous attacher avant tout. Il faut d'ailleurs ajouter aussitôt que cet amour doit réaliser, pour être vraiment mystique et surtout être l'âme de toute mystique chrétienne authentique, un certain nombre de qualités, décrites par les maîtres de la spiritualité. Je les résumerai en cette brève formule : il doit être spiritualisé pour achever d'unir le chrétien à Jésus-Christ, ou plus exactement de l'incorporer au Christ vivant dans l'Église. Ainsi, *spiritualisation* de l'amour de Dieu, *incorporation* par lui au Christ présent mystiquement dans l'humanité, voilà les deux conditions fondamentales qui précisent le but de la mystique chrétienne : tel est l'objet de la théologie mystique.

II. — SPIRITUALISATION DE L'AMOUR DE DIEU

Si grande que soit l'importance de l'amour divin dans la mystique, tout amour de Dieu n'est pas mystique. Pour mériter ce titre, il doit présenter plusieurs caractères fondamentaux, que je grouperai en un seul mot : *spirituel*. La formule n'est pas courante en ce sens. Elle s'impose néanmoins, au nom de la tradition, aussi bien que pour ses avantages pratiques. Sans doute, on en abuse de nos jours, et par « forces spirituelles » on entend souvent des principes d'action qui n'ont rien de religieux, à plus forte raison de chrétien, moins encore de mystique. Mais « amour spirituel » de Dieu a une signification bien plus restreinte ; d'ailleurs, on peut aisément la préciser en l'enrichissant, de façon à prévenir toute méprise et à centrer sur elle une doctrine singulièrement puissante.

L'amour mystique est appelé *spirituel*, parce qu'il est, à un titre spécial, *l'œuvre du Saint-Esprit*, le fruit des dons. On dit souvent en ce sens : amour *passif* ou *reçu*. On a suggéré encore amour *tout fait*, ou amour *infus*. Mais ces formules, trop unilatérales, présentent, à côté d'avantages réels, de sérieux inconvénients qu'il est sage d'écarter. On les évite par le mot spirituel. Sainte Thérèse dit *surnaturel* dans le même sens, non purement théologique, mais mystique. Malgré l'autorité de la sainte carmélite, l'expression n'a pu s'imposer et reste attachée surtout au surnaturel proprement dit, mais commun. De fait, il est fort important, de nos jours où triomphe le naturalisme, de préciser avant tout si l'on se tient sur le plan de la nature ou celui de la grâce, qui est le surnaturel au premier degré. Il faut réserver l'usage du mot « surnaturel » à cette acception courante ; « spirituel » semble, au contraire, tout indiqué pour désigner cette dépendance spéciale de l'Esprit-Saint qui caractérise l'amour mystique.

Le mot est d'ailleurs conforme à l'usage des anciens qui, à la suite de saint Paul, appellent « spirituels » les hommes conduits par l'Esprit et cela convient spécialement à la qualité de leur amour, par où ils sont le mieux caractérisés. Saint Bernard, plus précis encore, oppose l'amour spirituel des parfaits à l'amour sensible ou charnel des commençants, d'après l'objet direct de cet amour dans le Christ : l'amour sensible est celui qui se porte principalement sur l'humanité du Sauveur, tandis

que l'amour spirituel se porte davantage sur la divinité, sans exclure le reste, mais en le voyant sous un angle supérieur réservé aux âmes plus avancées.

Le mot spirituel s'explique encore par la part qui y revient à l'esprit proprement dit, à la partie spirituelle de l'âme, au *mens*, qui tient tant de place dans la doctrine mystique. L'amour spirituel est celui où prédomine l'activité de la partie supérieure de l'âme, elle-même purifiée par les épreuves qui la détachent du sensible et développent les forces élevées de son activité intellectuelle et morale, car l'esprit comprend à la fois l'intelligence et l'amour. L'amour d'une âme ainsi spiritualisée ne peut être que spirituel quand il s'agit de Dieu.

Le mot spirituel s'appuie sur une base psychologique très importante : c'est la distinction établie par les mystiques de tous les temps entre ce qu'ils appellent la *raison* et *l'esprit*.

La *raison* domine les sens ou l'âme sensible *(ψυχή)* par les principes rationnels ou moraux et est appelée *πνεῦμα*, *spiritus*, *ratio*. Au dessus, les anciens distinguaient le *νοῦς* ou *mens*, qui est la partie la plus haute de l'âme, dont le rôle propre est de percevoir en eux-mêmes les principes les plus élevés. C'est le mot *esprit* qui en français, au sens strict, désigne cette raison supérieure. Ces classifications mettent en lumière les éléments essentiels de ce que le P.Gardeil a appelé « la structure de l'âme[1] ». Ce mot a fait fortune, parce qu'il répond à une réalité profonde et importante[2].

C'est la *raison supérieure* ou *esprit* qui nous intéresse ici. Déjà saint Paul avait distingué de *ψυχή*, le *νοῦς* et le *πνεῦμα*. D'autres l'avaient suivi, mais c'est chez saint Augustin que parmi les anciens la distinction a été le plus utilisée, notamment dans le *De Trinitate*, l. IX, X, XII, XIV. L'esprit est appelé par lui tour à tour *mens*, en tant que principe d'opérations supérieures ; *memoria*, en tant qu'enrichi d'idées et de principes permettant l'intellection ; *ratio superior*, en tant qu'il domine non seulement les sens, mais l'activité rationnelle commune. La raison supérieure n'a pas seulement à diriger

1. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., 1927 (I, p. 50-130 ; II, p. 281-312).

2. Voir L. Reypens, S. J. : *Ame (structure)* dans le *Dictionnaire de spiritualité*, col. 433-469.

la vie humaine ordinaire ; elle a son exercice spécifique, distinctif et c'est là principalement que saint Augustin cherche l'image de la Trinité : il la trouve dans les deux actes propres de la raison supérieure : *cogitatio* et *amor*. Cette image est particulièrement claire dans la sagesse chrétienne et mystique que saint Augustin décrit au l. XIV (Voir *La Contemplation augustinienne*, c. IV et V). Telle est à grands traits cette analyse mentale dont se sont inspirés les mystiques innombrables qui ont cherché à scruter l'intérieur de l'âme pour mieux y trouver les secrets de l'union à Dieu.

Ces trois termes de l'activité mentale supérieure ont reçu bien des noms, qui contiennent d'ailleurs des nuances infinies. En voici quelques-uns :

a. l'esprit ou *mens* est appelé par saint Augustin à la fois le *fond* de l'âme (intimum) et le *sommet* (summum), dans ce texte célèbre des *Confessions* : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* » (*Confes.*, III, 11) ; il est longuement analysé dans le livre X, n. 12-38. — Les formules *centre* (saint Jean de la Croix) et *cime* de l'âme, assez communes chez les mystiques, sont dérivées de celles-là.

b. L'opération spécifique de l'esprit est l'intellection pure, c'est-à-dire l'intelligence des principes, ou la « simple vue de la vérité », *simplex intuitus veritatis*, celle-ci désignant à la fois et la vérité de la connaissance dans l'esprit, et la vérité transcendante qui en est le fondement suprême. — Cette vue est simple en un sens ; elle est attribuée à l'*acies mentis* (AUG., *Epist. CXLVII*, 43), appelée aussi *intellectus*, *intelligentia*, (*ibid.*, 45), que saint François de Sales traduira par « la fine pointe de l'âme » ; elle n'est pas nécessairement une pure intellection ; elle peut être aussi un jugement porté, et elle s'épanouit alors en *sagesse*, qui, pour saint Augustin, est bien une intellection, mais ordonnée à l'amour.

c. L'autre acte propre de l'esprit est en effet une recherche du bien, sous ses formes les plus simples, les plus générales : tel est ici le sens de la volonté *(voluntas)* ou du cœur *(cor mentis)*; cette *volitio boni* est un sentiment *(affectus)* ou tout simplement l'amour *(amor)*.

En ces cimes de l'âme, la vérité et le bien perçus sont, pour le vrai philosophe et surtout pour le croyant, tout proches de Dieu, et d'autant plus que l'âme s'élève davantage, c'est-à-dire que

s'affinent les principes de son activité intérieure, par la purification et l'illumination ; en un mot, par la sagesse qui semble tout diriger alors. Et à mesure qu'elle s'élève ou s'approfondit (le sens est le même), les voiles s'amincissent et l'âme, c'est-à-dire l'esprit a l'impression de toucher Dieu en quelque sorte, directement, sans intermédiaire.

Et c'est pourquoi l'on a parlé d'une perception mystique immédiate (P. Maréchal, S.J.), supra-intentionnelle (P. Gardeil, O.P.), Faut-il prendre ainsi à la lettre les déclarations de certains mystiques parlant de contact direct immédiat avec Dieu, par la *substance* de l'âme en état de grâce ? L'intermédiaire humain dans la foi simple est si ténu pour une âme spiritualisée qu'il a bien pu être inaperçu de ces mystiques, plus préocupés avec raison de Dieu lui-même que de la manière dont il se livre à eux. Aussi le plus souvent est-on aujourd'hui porté à soupçonner chez eux une pieuse et inconsciente exagération ; on tend généralement à atténuer des affirmations qui ne semblent pas avoir, par ailleurs, de solides fondements dans l'Écriture et la tradition ancienne, et qui ne sont peut-être pas sans danger.

Dans la formule « union substantielle » (ou « union essentielle ») de saint Jean de la Croix, le mot substance, dit justement le P. Reypens, désigne non pas « la substance au sens de l'École, mais ce que nous pourrions appeler l'intellect passif de Dieu, ou l'intellect possible dans sa puissance obédientielle » (*op. cit.*, col. 462). Il s'agit du « centre » qui, pour le Docteur mystique, n'est autre que l'esprit, *mens*, considéré en ses plus simples opérations, auxquelles il est conduit progressivement par les épreuves et les grâces qui le spiritualisent de plus en plus.

La vie mystique comparée à la vie chrétienne ordinaire est de fait caractérisée par cette sorte de *spiritualisation* de l'âme et spécialement de l'amour de Dieu. Celui-ci existe certes en tout état, même chez les commençants, et le pécheur ne retrouve la paix du cœur avec le pardon que par un sincère amour de Dieu, imparfait peut-être, mais bien réel. Cet amour commençant se développe normalement par la considération du Christ dans son humanité et en particulier dans sa Passion. Toute la vie du Sauveur est ici directement utilisée avec fruit ; ses actes, ses vertus, ses doctrines, ses préceptes, sont la nour-

riture la mieux adaptée aux capacités intérieures des commençants et même des progressants : c'est le lait des enfants, dit saint Paul, par opposition à la doctrine plus forte et plus substantielle que seuls peuvent bien comprendre les spirituels comparés aux sages, capables de suivre le Christ dans les mystères plus élevés, dans la profondeur de ses richesses divines. Cette connaissance de la divinité n'empêche pas d'ailleurs de considérer la vie humaine du Christ, mais elle la transfigure, comme l'inspiration n'empêche pas le poète de connaître les mots et les lois grammaticales, mais les transporte sur un plan supérieur. Tel est, toute proportion gardée, l'amour spirituel du Christ. Il est, comme la sublimation d'un amour de Dieu déjà existant, mais entravé dans son exercice par toutes sortes d'obstacles.

* * *

Pour mieux caractériser encore l'amour spirituel de Dieu chez les parfaits, nous allons l'observer à deux points de vue, d'abord celui des vertus, puis celui des dons et des voies intérieures mystiques dans lesquelles ils sont d'ordinaire communiqués.

1. Le parfait amour de Dieu est le couronnement des vertus. Cette proposition n'est banale qu'en apparence, elle est très riche en son fond. L'amour spirituel suppose une âme pacifiée et cette pacification est d'abord l'œuvre des vertus morales. Le règne du spirituel s'épanouit dans l'âme par la *domination des sens*, et l'ordre ici n'est bien établi que par la tempérance, la force, la justice aussi et la prudence. L'amour de Dieu peut certes contribuer à développer ces vertus, mais c'est bien sur celles-ci qu'il faut veiller d'abord directement et avec grand soin, avec une persévérance obstinée, jusqu'à cet affranchissement du sensible qui permettra de s'attacher avec fruit à une activité plus haute. Ainsi l'amour spirituel sera d'abord supra sensible, et le signe que cette préparation est achevée se trouve dans la paix établie en l'âme par ce règne des vertus.

2. La foi est évidemment la vertu de base de la vie chrétienne, et c'est elle qui fournit, dès les débuts, les vrais motifs de servir Dieu. Elle a une tendance *contemplative*. A mesure que l'on monte, son rôle est à la fois plus accusé et plus simple :

cette simplicité même suppose une pénétration plus grande des vérités, pénétration qui dispense de rechercher péniblement les motifs de croire ou de déterminer minutieusement les objets en cause, ce travail ayant déjà été fait avec fruit ou étant suppléé avec avantage par des lumières supérieures, en vue de l'amour. De toute manière, l'exercice parfait de l'amour de Dieu suppose une foi parfaite, notamment par sa simplicité. Ce trait est particulièrement saillant dans l'oraison dite de simplicité ou de simple foi, ou, comme s'exprime Bossuet, « l'oraison en foi et de simple présence de Dieu ».

Il importe en cette matière que la simplification ne se fasse pas par volonté propre, caprice ou lassitude, mais qu'elle soit bien l'œuvre du Saint-Esprit, remplaçant par sa propre activité les lumières que l'âme trouve de façon normale par l'application méthodique des facultés à un sujet donné. Tel est le cas de la *contemplation*, fruit d'une grâce très haute, prière éminemment simple.

L'un des signes que cette simplicité vient de Dieu sera une certaine évidence intérieure jaillissant des profondeurs de l'âme sans effort de recherche et portant à l'amour de Dieu ; tantôt l'âme éprouve une sécheresse pénible, mais elle est tenue en quelque sorte exposée aux regards divins qui la consolent, tout en la détachant et l'excitant à une ferveur renouvelée ; tantôt elle sent une affection profonde naître comme spontanément en elle avec force et douceur ; tantôt c'est une paix qui dépasse tout sentiment : sous son influence, l'homme se porte spontanément à la prière, qui peut user de formules, mais qui est surtout un mouvement du cœur. D'autres fois, l'action de la grâce est plus pénétrante encore, soit qu'il s'agisse d'un simple et rapide « ictus cordis », soit qu'elle se prolonge, parfois assez longuement. De toute manière, ce qui caractérise la foi du mystique, c'est l'absence d'effort rationnel proportionné au résultat obtenu, qui doit être attribué à une cause supérieure.

3. L'*espérance* n'est pas moins nécessaire et jusque dans les plus hauts sommets de la vie spirituelle. Ce fut l'erreur de Fénelon de l'oublier et de paraître au moins négliger cette vertu, sinon la supprimer totalement, en raffinant sur le pur amour. Il n'en est pas moins vrai que le parfait est de moins en moins préoccupé de soi et de plus en plus préoccupé de Dieu.

Avec ce désintéressement progressif se développe dans l'âme une disposition très pure, l'abandon.

L'abandon filial entre les mains de Dieu est l'une des formes supérieures de la confiance, qui est elle-même une espérance parfaite. La crainte, qui domine chez les commençants et les stimule à la générosité dans la recherche de Dieu, fait place, avec les progrès dans la vertu, à un sentiment bien différent, qui sans doute n'exclut jamais toute appréhension, mais lui imprime une tout autre direction : c'est de soi que se défie le chrétien éclairé et non pas de Dieu. Il sait, il sent que Dieu est fidèle à ses amitiés et qu'il ne permettra pas la perte de ceux qui sincèrement s'en remettent à lui. Il a pour règle de conduite à cet égard le mot de saint Paul : « Fidelis est Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis ; sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere » (*I Cor.*, x, 11).

Le grand problème de la prédestination trouve là encore sans effort une réponse apaisante qui suffit à la plupart des âmes. Il s'agit là d'ailleurs d'un mystère et le danger est précisément de vouloir le pénétrer à fond. Les tentatives qui en sont faites sont d'inspiration philosophique beaucoup plus que religieuse; un saint Paul et un saint Augustin en ont posé les termes de façon très nette, mais en s'en remettant pour le reste à la sagesse de Dieu. Les essais de solution qu'on a esquissés au cours des âges, aboutissent de toute manière à des impasses : il faut s'incliner devant le mystère et cet hommage est particulièrement dur pour certains esprits au début de la vie spirituelle. Cependant, même des âmes très avancées peuvent être soumises à l'épreuve sur ce point, et on la trouve parmi les crises purificatrices de la nuit de l'esprit dans la vie de certains mystiques. Leur erreur ou leur épreuve consiste précisément à vouloir saisir l'insaisissable ou à chercher du côté de l'homme une solution qui ne se livre qu'en Dieu. Et en Dieu même, il convient de ne pas dissocier ce qui s'y trouve uni jusqu'à former un tout indivisible ; la volonté divine ne peut être séparée de la science et de la sagesse. Les classifications des purs philosophes en cette matière conduiraient à s'en faire une idée qui, en fait, est une chimère. Mais, pour en dissiper les fantômes, la piété est ici plus efficace que la spéculation. Et elle atteint toute sa puissance quand elle s'épanouit sous l'action des dons du Saint-Esprit jusqu'au plein abandon

entre les mains de Dieu. Cette disposition, d'ailleurs, ne se manifeste pas seulement en ce sujet. Elle peut et doit se réaliser en tout ce qui pourrait normalement causer de l'inquiétude et les occasions en sont nombreuses dans la vie. A chaque instant nous pourrions être détournés de Dieu ; les incertitudes de l'avenir sont aggravées par les certitudes trop réelles d'un passé troublant ou par ses obscurités ; et le présent même le meilleur ne nous donne que des garanties fragiles, si nous ne nous appuyons avant tout sur Dieu. Telle est la vraie force des chrétiens qui savent ce qu'est Dieu et quelle est sa fidélité à la parole donnée. Leur espérance est invincible et elle s'épanouit jusqu'au total et confiant abandon entre ses mains. C'est d'ailleurs là une forme, et fort élevée, d'un très pur amour de Dieu.

4. La *charité* proprement dite va au delà, en ce sens que son objet fait totalement abstraction de soi et que son regard est tout entier tourné vers Dieu. Le bonheur même que l'âme trouve à posséder ainsi le souverain Bien n'est pas tant accueilli comme tel que comme manifestation de la bonté de Dieu en lui-même. Aussi la charité est-elle, par tendance, contemplative, portant l'âme à l'admiration des perfections infinies. Ce trait est un des plus caractéristiques de la vie spirituelle supérieure. Mais cette admiration est très affective ; elle tourne toutes les puissances de l'âme à l'amour, qui est ici porté jusqu'à la pleine *intimité* avec Dieu. Et comme celle-ci est particulièrement établie avec Jésus-Christ, il en sera parlé en détail plus loin, à propos du Corps mystique.

Il faut par contre relever ici deux traits plus fondamentaux encore, principes de l'expérience caractérisant tout amour mystique : sa spontanéité et son réalisme.

D'une part, cet amour spirituel est en quelque sorte *spontané* chez les mystiques. Il n'est pas, comme chez les commençants, le fruit d'un long effort d'élaboration. La foi éclairée simplifie la recherche des motifs et la flamme de la charité excite sans effort à la piété. Sans doute, cela n'a pas lieu toujours, et les spirituels eux-mêmes doivent parfois s'appliquer au travail de recherche de Dieu. Mais sous une action éminente de la grâce, il leur arrive parfois de se sentir comme portés d'eux-mêmes vers Dieu d'un puissant mouvement intérieur et ils pourraient dire comme saint Augustin : « Et

aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quæ si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit » (*Confes.*, x, 65). « Et vous me plongez parfois en un sentiment d'affection fort inaccoutumé, en je ne sais quelle douceur qui, si elle s'achève en moi, sera un je ne sais quoi qui ne sera plus cette vie. »

D'autre part, il est le fruit d'une charité *réaliste*, c'est-à-dire qui s'attache aux plus hauts objets montrés par la foi comme aux plus solides réalités, et même comme aux seules vraies réalités transcendantes, mais toujours présentes. Ce réalisme va se développant avec l'amour, dont il est une propriété essentielle ; car l'amour ne peut se porter sur de pures idées, il va aux choses, même spirituelles, surtout spirituelles, à mesure qu'il se spiritualise davantage lui-même. Il va surtout aux personnes, qui seules sont à la hauteur de la personne humaine. Il va aux Personnes divines et en s'y attachant il accuse encore plus le caractère concret de son objet. Plus on aime Dieu, plus les perfections divines prennent d'empire sur l'âme, plus les Personnes divines accusent leur présence, malgré leur infinie transcendance.

*
* *

C'est cet amour que les mystiques appellent reçu ou passif ou infus. Il n'est spontané qu'en apparence ; son vrai principe est l'Esprit-Saint : il est le fruit par excellence des dons.

1. L'amour spirituel est l'œuvre du Saint-Esprit, agissant par les sept dons, d'une façon plus manifeste que par la grâce ordinaire. Le chiffre sept est devenu classique pour les théologiens, qui ont schématisé ainsi l'action divine supérieure, en tant qu'elle atteint l'âme entière. C'est cette plénitude qu'il faut surtout chercher dans le nombre sept et peut-être aurait-on pu l'analyser autrement, avec d'autres nombres. L'important en tout cela est que la totalité de la vie chrétienne soit vraiment soumise à cette force supérieure que désignent les dons, principes de l'inspiration divine.

On distingue couramment les dons pratiques et les dons intellectuels. Même les *dons pratiques* ont une portée mystique, au moins en ce sens qu'ils orientent l'âme vers une pleine soumission à l'Esprit de Dieu. Par là, ils contribuent

à établir en elle un ordre parfait, d'où résulte la paix, accrue ici par une touche divine très délicate. A la pacification produite par les vertus, le Saint-Esprit ajoute alors sa propre action, et peut-être est-ce en effet le mot *pax* qui résume le mieux le résultat de ces premières interventions des dons, celle des dons pratiques, spécialement destinés à perfectionner les vertus morales.

Mais il n'y a là qu'une sorte de préparation. L'expérience proprement dite de Dieu comporte une connaissance plus profonde de la divinité et celle-ci est apportée par les dons intellectuels. Car l'*intelligence* est un don de pénétration, très relative mais combien précieuse, dans l'insondable ; la *science* éclaire l'âme par contraste, car elle montre clairement la vanité du créé comparé à l'infini ; la *sagesse* est, au contraire, un don d'estime de cet infini pris en lui-même, tel que le propose la foi plus encore que la raison, et elle est le plus puissant stimulant de la charité. Ainsi sont perfectionnées les vertus théologales.

Cette action supérieure du Saint-Esprit dans les parfaits, sur laquelle les grands docteurs, saint Augustin et saint Thomas, ont tant insisté, doit évidemment s'entendre avant tout de l'acte essentiel de la perfection, l'amour de Dieu. La contemplation n'en est qu'un aspect et tout son mouvement la porte à l'exercice pur de la charité. Il y a en tout cela une véritable spiritualisation, non seulement de l'âme mais de l'amour même, qui ne se dégage du sensible que par cet appui divin supérieur. Elle ne s'accomplit que par étapes et ce sont précisément les modalités de cette œuvre que nous décrivent les mystiques, préoccupés en particulier de suivre ses réalisations progressives.

2. L'amour de Dieu, en effet, se spiritualise par une série de degrés. Ils sont décrits de diverses manières : rappelons celles des deux maîtres classiques. Saint Jean de la Croix est par excellence le docteur des purifications *(nuits)* par lesquelles l'âme est en effet habilitée à cet amour parfait. Elle est d'abord dégagée des attaches sensibles qui alourdissent sa marche vers Dieu *(nuit des sens)* ; plus tard elle est purifiée encore dans son activité spirituelle elle-même *(nuit de l'esprit)*, de façon à lui permettre d'atteindre Dieu d'un mouvement plus direct, plus pénétrant, plus adapté aux réalités divines,

qui paraissent dans toute leur sublimité. Ces deux étapes sont comme deux crises intérieures, ordinairement séparées d'ailleurs par une longue période de calme, vraie étape où l'âme continue à monter spirituellement par un exercice toujours plus pur de son amour. Cette ascension, grâce à la nuit de l'esprit qui l'achève, aboutit enfin à une union à Dieu bien supérieure encore, où l'âme, transformée à fond, est pleinement adaptée au surnaturel le plus élevé et vit en quelque sorte en Dieu, de façon quasi constante.

Sainte Thérèse conduit son disciple au même terme et par des voies bien différentes en apparence, mais, en fait, identiques. Au lieu d'insister sur la purification de l'âme, elle relève de préférence les manifestations progressives de Dieu : d'abord une manifestation implicite dans la paix surhumaine de l'oraison de quiétude, puis la manifestation explicite et profonde des oraisons d'union, même sous la forme simple, initiale ; à plus forte raison sous sa forme intense, très absorbante, où parfois les faveurs les plus hautes et des épreuves toujours crucifiantes achèvent de préparer l'âme à l'union parfaite. Celle-ci forme le mariage spirituel, terme des ascensions mystiques.

Dans ces étapes décrites par les grands mystiques espagnols on peut voir en son intégrité le développement progressif des dons. Manifestement la sagesse a quelque part en ces débuts, mais son plein épanouissement, qui consomme l'œuvre des autres dons, semble correspondre de façon parfaite avec la dernière demeure, décrite par la sainte et aussi par saint Jean de la Croix qui conduit son disciple au même but.

3. L'amour spirituel avive le *sens du mystère* de Dieu, malgré les vives lumières qui l'accompagnent, et qui relèvent de la contemplation. Celles-ci ne se confondent pas avec la science du théologien, moins encore avec les abstractions du philosophe.

Le penseur même le plus pénétrant, s'arrête à un concept de plus en plus indéterminé. Les mystiques éprouvent profondément dans sa réalité la transcendance de la nature divine, et les formules négatives qu'ils emploient volontiers sont destinées à marquer leur impuissance à l'exprimer. Ce qu'un Plotin pouvait ambitionner, le christianisme seul le réalise par la douceur des divines Écritures, observe saint Augustin (*Confess.*, VII, 24-27). « Denys l'Aréopagite » a chaudement recommandé, dans sa *Théologie mystique*, une voie négative

pour atteindre Dieu, qui s'environne de « ténèbres ». La formule est excellente contre les prétentions de l'orgueil, et même dans l'ordre pratique, la voie est bonne, quand c'est vraiment l'Esprit-Saint qui y introduit et y reste le guide, remplaçant par ses touches secrètes ce qui est supprimé par ailleurs en clartés distinctes. La nudité d'esprit chère à saint Jean de la Croix a sa place même au terme de l'ascension spirituelle, dans les plus fulgurantes splendeurs de l'union parfaite, qui ne peuvent être le fruit direct d'aucun effort de l'âme.

Pour être céleste dans sa source, la contemplation n'en est pas moins pratique par les fruits qu'elle produit dans l'âme et que la théologie rattache aux béatitudes. Ces fruits sont le principe d'une activité parfaite et en quelque manière divine. En eux se réalise, quand la vue de Dieu s'y prolonge, une vraie « contemplation opérante », et l'une de ses applications les plus fécondes est une intelligence pénétrante du grand mystère de l'incorporation au Christ.

III. — INCORPORATION PLEINE AU CHRIST MYSTIQUE PAR L'AMOUR SPIRITUEL

L'incorporation au Christ est commencée au baptême et elle est d'abord l'œuvre des sacrements et de la grâce. Cette union fondamentale, radicale, pourrait-on dire, ne doit pas être négligée dans la vie : elle est la grande réalité chrétienne, celle qui provoquait l'admiration de saint Paul. Saint Augustin lui a fait écho dans l'antiquité avec une sagacité étonnante. Ce point essentiel de la doctrine n'a jamais été oublié ; cependant, en fait, les théologiens, qui ont pendant longtemps porté leur attention sur des points particuliers plus nécessaires à leur époque, ont peu médité ce sujet de vaste envergure. La renaissance spirituelle du XIXe siècle a remis ce thème en honneur et de nos jours même on a vu des mouvements religieux populaires trouver en cette doctrine leur aliment préféré. Il n'y en a pas de plus traditionnel ni de plus substantiel.

L'incorporation par la grâce est la base de toute vie chrétienne. Mais ce n'est pas assez dire : elle doit être aussi son achèvement. Le chrétien peut vraiment aimer Dieu par la grâce et sanctifiante et actuelle. Il ne peut atteindre la per-

fection de cet amour que par un appui spécial du Saint-Esprit, qui nous apprendra à traiter le Père en vrais fils, adoptifs sans doute, mais réellement associés au Fils par nature, Jésus-Christ. Il ne suffit pas en effet d'être fils ; il faut agir en fils, aimer en fils. C'est là tout le travail de la formation chrétienne.

Cette incorporation au Christ est accomplie au premier degré par les sacrements de l'Église, Épouse du Christ et mère de l'humanité régénérée ; au second degré, dans son développement, par tout ce qui dans l'Église multiplie la vie spirituelle, doctrine et pratique de piété. L'*Église* est encore mère dans la formation des chrétiens parfaits, dans leur soumission à l'Esprit-Saint. Et pour cette œuvre, *Marie* est particulièrement associée à l'Église, comme l'avait pressenti saint Augustin : il louait en elle et en l'Église avec elle, la virginité féconde, marquant ainsi son rôle spirituel dans le Corps mystique (*De virginitate*, n. 2-6). Les progrès toujours accrus de la dévotion à Marie, correspondent aux progrès dans le travail en profondeur de formation spirituelle des chrétiens.

Ce travail s'accomplit à une infinité de degrés, dans ce monde spirituel infini que nous appelons le Corps mystique. Lorsque cet amour filial arrive à une vraie perfection, il comporte une pleine union au Christ et par suite une pleine incorporation, car le Christ se continue dans l'humanité en un être spirituel qui est son corps, le Corps mystique. Ces vérités que tous les chrétiens savent par la foi, les chrétiens parfaits les voient de quelque manière par la contèmplation, les ressentent profondément par l'intensité et la pureté de leur amour. C'est par là que l'espérance religieuse chrétienne trouve son achèvement.

* *

A quels traits reconnaîtra-t-on cet amour parfait, capable de réaliser une telle union ? D'après les descriptions des maîtres spirituels les plus qualifiés, j'en ramènerai tous les signes aux quatre suivants : sérénité, intimité, conformité, solidarité. Il faut évidemment les entendre de l'ordre spirituel le plus élevé et en préciser nettement la signification avec soin. Même si tel ou tel trait prédomine dans une âme, les autres y ont aussi leur rôle et tous doivent être associés dans une vie vraiment parfaite.

1. La *sérénité* désigne ici une paix continue, fruit d'une véritable purification intérieure et capable de résister aux coups les plus durs. De fait, les saints sont plus éprouvés que d'autres bien souvent et cependant, au milieu des difficultés qui les contrarient de tant de manières, ils restent imperturbables. C'est cette paix éprouvée et constante, avec un certain rayonnement au dehors, que désigne ici la sérénité. Une telle vertu est un peu céleste. Elle ne provient, ni du tempérament naturel, ni de la pure vertu, qui ne peut atteindre à un tel degré de renoncement ou d'impassibilité. Elle est le fruit de la béatitude promise par le Christ aux âmes détachées et qui leur est accordée avec une vraie prodigalité dès ce monde, parfois au milieu même des épreuves et jusque dans les supplices. Voilà son vrai fondement ; il est tout surnaturel.

Cette sérénité chrétienne est bien différente de l'impassibilité des anciens philosophes. L'*ἀπάθεια* des stoïciens est bien dépassée dans le christianisme ; les Pères en eurent le sens profond quand ils empruntèrent la formule pour désigner un des traits saillants de la vie parfaite. Le vrai fondement de cette sérénité chrétienne est un amour très pur donnant conscience, non pas de la grâce, qui n'est pas objet de conscience, mais de l'union à Dieu, qui peut être perçue de bien des manières quand elle est parfaite. Elle l'est particulièrement quand le Christ en est le centre animateur, l'objet principal, comme il arrive normalement dans la vie chrétienne.

Certains auteurs placent au sommet de la vie mystique l'*état théopathique.* Il serait plus juste peut-être de parler dans le même style d'état « christopathique », témoins les stigmatisés. Mais disons simplement que la grâce, en spiritualisant l'homme, ne l'arrache pas à l'humanité pour l'introduire dans un monde étranger : elle n'en fait pas un surhomme, ni dieu, ni ange, au sens propre. Le saint ne vise pas à faire l'ange, non pas seulement parce que ce serait ridicule et sot, comme l'estime Pascal, mais parce que ce ne serait pas chrétien. Il tend, au contraire, à s'incorporer plus à fond dans cette humanité spiritualisée dont le Christ est la tête et dont il se sait, lui, indigne, un membre vivant, appelé à y jouer son rôle. C'est parce qu'il a ainsi trouvé par le Christ son équilibre total et qu'il s'y établit plus parfaitement qu'il prend une conscience, toujours plus nette de sa faiblesse native sans doute, mais aussi de sa grandeur et de sa puissance en Dieu et dans le Christ.

D'où sa sérénité, qui est à la fois très divine dans son principe et très humaine dans son expression, telle que nous aimons à nous la représenter en Jésus-Christ lui-même, vivant parmi nous.

2. Sous ces apparences calmes et paisibles se cache en l'âme des saints un grand mystère : celui de l'*intimité* la plus haute qui soit, entre l'âme et Dieu connu par la *contemplation*. C'est parce qu'il est le Fils de Dieu, le Verbe, que le Christ attire tant les âmes. Or, par l'amour pur on se jette entre ses bras, ou mieux encore on l'embrasse et, selon la formule audacieuse de saint Bernard, on reçoit de lui un baiser de la bouche. Le pieux moine distingue trois baisers de Jésus-Christ : celui des pieds, permis aux convertis ; celui des mains, accordé aux âmes vertueuses ; et celui de la bouche, privilège des parfaits, des âmes appelées à la plus haute dignité spirituelle (*In Cantic.*, serm. 3 et 4). Pour oser ce geste sublime de baiser le Christ sur la bouche, il faut y être invité par une grâce intérieure qui soit un véritable appel divin et c'est là le rôle des grâces mystiques : elles sont des invitations à l'intimité en même temps que des témoignages d'une infinie condescendance.

L'un des fruits de cette grâce est la joie de la présence dont Dieu accorde le sentiment sous des formes d'ailleurs diverses. Ce sentiment doit répondre aux désirs profonds de l'âme et il vient les combler. Saint Augustin compare à ce sujet l'attitude bien différente de deux épouses, l'une fidèle, l'autre infidèle. Celle-ci, loin de désirer le retour de son mari absent, le redoute plutôt, de peur d'être surprise en faute. L'autre, au contraire, n'a rien de plus à cœur que de voir revenir le sien, pour jouir de sa présence et lui témoigner de toute manière sa tendresse (*In* Jo., IX, 6).

Telle est vis-à-vis de Dieu l'âme vraiment fidèle et les chrétiens qui n'ont conscience d'aucune faute volontaire non réparée doivent y aspirer, et l'ardeur de leur désir sera la mesure de leur amour. Les aspirations au martyre d'un saint Ignace d'Antioche sont d'une beauté qui n'a d'égale que sa force. Le désir du ciel pour y jouir de la présence de Dieu est un des traits essentiels du christianisme ; mais on s'y prépare dans la possession actuelle qu'en donne un pur amour et ce point n'est pas moins suggestif. Tel est précisément l'objet principal des grâces mystiques, ce à quoi tout le reste s'ordonne.

Cette intimité avec Dieu est décrite par les saints de bien des manières, chacun selon les grâces reçues. Quoique sainte Thérèse d'Avila déclare que les âmes arrivées à l'union la plus haute (VII[e] Dem.) ne reçoivent pas les faveurs extraordinaires qui caractérisaient les suprêmes ascensions, elle décrit bien des privilèges qui ont signalé son mariage mystique ; mais cet éclat est accessoire pour elle et cache l'essentiel, qui est une sublime familiarité entre Dieu et la créature : les derniers dix ans de sa vie en donnent des exemples admirables. L'autre sainte Thérèse, celle de Lisieux, est beaucoup plus proche de la commune mesure en apparence, et cependant, sous des dehors très simples, on sent vite, à l'observer de près, une manière de parler avec Dieu qui relève de la plus étroite union imaginable, celle de l'épouse traitant spirituellement avec son époux sur pied d'égalité.

Le souci de plaire à Dieu, de lui être agréable est sans doute ici le point capital. La formule est devenue presque banale dans la pédagogie chrétienne. On aurait tort de la déprécier pour autant, même si parfois, imprudemment, on la rattache à des fadaises. Elle a la plus haute portée, et il est très utile d'habituer les enfants eux-mêmes à agir pour ce motif. N'est-ce pas par cette voie que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a gravi si rapidement les cimes de la sainteté ? Et le souci de plaire à Dieu peut s'allier, sous le sourire, à un véritable héroïsme.

Ce désir de plaire, d'être agréable à celui que l'on aime, l'emporte encore sur la joie de le posséder, du moins en ce sens que si l'on accueille le bonheur procuré par sa présence, ce n'est pas cette jouissance que l'on a égoïstement en vue, mais son bonheur à lui que l'on cherche à procurer de toute manière. Il n'en est pas moins vrai que l'amour parfait procure une joie spirituelle profonde, une anticipation partielle de la béatitude selon la promesse même du Sauveur. Plus l'intimité se développe, plus le bonheur s'accroît. Toutes les âmes des saints, même les plus éprouvées, sont saturées de bonheur, et d'autant plus que l'intimité est plus délicate. A tous les degrés de l'union spirituelle on trouve quelque chose de ces joies, mais au sommet elles sont parfois intenses jusqu'à faire éclater l'enveloppe charnelle. Elles sont aussi tempérées par le désir de ressembler au Christ jusque dans ses souffrances.

3. La loi de la perfection formulée par Jésus, la ressemblance au Père, *estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester cælestis*

perfectus est (MATTH., V, 48), est devenue d'instinct dans le christianisme l'imitation du Christ. Et cette loi ne s'impose pas seulement aux commençants. A mesure que les âmes mystiques se développent spirituellement, elles comprennent mieux leur dépendance totale vis-à-vis du Sauveur en tout domaine. Pénétrant plus à fond en son âme par la *contemplation* et s'élevant en elle par là jusqu'aux divines perfections qui s'y manifestent avec éclat, elles n'ont qu'un souci : se modeler en tout sur le divin exemplaire.

Cette *conformité* avec le Christ n'est pas seulement affective et contemplative ; elle se traduit en réalisations très puissantes, proportionnées à l'amour qui s'intensifie en même temps qu'il se spiritualise. Il convient d'insister sur cette efficacité de la charité parfaite. Longtemps, pour marquer le caractère infus de l'amour mystique, on a mis l'accent, et avec raison, sur sa passivité, en tant qu'élaboré sous l'action spéciale du Saint-Esprit. Il était opportun de le faire, et comme il arrive en toute réaction, on semblait négliger la part d'activité qui lui revient. Mais s'il est reçu et passif à ce point de vue, il n'en est pas moins ensuite principe d'action et fécond en œuvres de toutes sortes. Les plus grands apôtres peut-être du christianisme lui doivent leur inspiration sinon toutes leurs réalisations. Bergson, un observateur du dehors, qui était frappé du fait, cite particulièrement en exemple saint Paul et sainte Thérèse et l'on n'en pourrait trouver de plus suggestifs. Mais toute l'histoire de la sainteté témoigne en ce sens. Normalement la *contemplation* s'épanouit en action et devient *opérante*.

S'il fallait, en un domaine presque infini, chercher quelques points saillants, je dirais que l'amour parfait s'attache de préférence à quatre sortes d'actions :

a. la *prière* d'abord : les vrais mystiques, sentant profondément leur néant ou leur fragilité devant Dieu, ont une âme suppliante tant pour eux-mêmes, que pour les intérêts de l'Église ; mais de la demande ils ne séparent pas l'adoration et la louange, la réparation et l'action de grâces. Ils se tiennent volontiers en présence de Dieu dans un *silence pieux*, qui comprend éminemment tous ces actes, lorqu'il est produit et entretenu par l'action du Saint-Esprit, lequel leur révèle intérieurement les richesses de la vie dans le Christ. Ils prient

surtout avec l'Église, et c'est pour mieux s'en acquitter qu'ils veillent à demeurer, par l'esprit d'oraison, sous l'action de l'Esprit-Saint ;

b. le *sacrifice* : il a sa part en toute vie humaine, spécialement chez ceux que la grâce appelle à réaliser un apostolat éminent et qui se heurtent à toutes sortes d'oppositions, dans les milieux mêmes qui pourraient les soutenir. La patience dans ces contradictions est le lot commun des œuvres de Dieu, et le signe aussi, avec une calme persévérance, que la main de Dieu est là ;

c. le *service* du prochain : en l'homme s'incarne en quelque manière le royaume de Dieu ; le servir, spirituellement ou corporellement, n'importe, c'est toucher une âme en qui Dieu habite ou veut habiter. Tel est le plan sur lequel se tient habituellement l'amour chrétien, éclairé et purifié, dont il est ici question, et sur un tel plan, servir est un devoir, imposé non par la rigueur d'une loi, mais par la force bien plus efficace de la charité ;

d. l'*étude de Dieu*, de quelque façon que ce soit ; les anciens appelaient cela « théologie ». L'amour spirituel a pour effet d'aviver en l'esprit le goût des réalités supérieures et d'entraîner aux recherches utiles sur un objet. L'évidence intérieure qui stimule l'amour n'apporte pas avec elle sur chaque point des lumières précises et détaillées. Celles-ci exigent un certain effort de recherche que l'amour facilitera non seulement en y appliquant les facultés, mais en les enrichissant de ses propres lumières. Et ces avantages ne sont pas tant à considérer peut-être pour les professionnels de la théologie qui ont déjà en ces matières leur rôle bien marqué, que pour les autres, guidés par l'instinct de solidarité chrétienne dont il me reste à parler.

4. La *solidarité* chrétienne est le trait spécifique de l'incorporation spirituelle au Christ. La doctrine du Corps mystique peut évidemment influer sur la sérénité de l'âme, son intimité avec Dieu, sa conformité au Christ ; mais elle est plus directement encore, et exclusivement, apte à lui montrer les liens intimes qui la rattachent aux autres hommes. Quoi de plus étroitement dépendant que les cellules d'un organisme vivant ? Si l'une souffre, aussitôt toutes les autres semblent oublier leur propre intérêt pour venir à son secours et l'aider à surmonter la crise. Si nous sommes un même corps, nous sommes liés les uns aux autres par les fibres les plus secrètes de notre

organisme spirituel ; nous dépendons les uns des autres ; nous nous devons les uns aux autres. Ensemble nous participons à Dieu et notre activité peut développer ou arrêter la participation du prochain : nous sommes solidaires de toute manière dans l'ordre de la grâce, comme dans celui de la nature, sans détriment d'ailleurs pour la liberté.

Cette doctrine a son fondement dans l'Évangile même. Saint Paul l'a expressément formulée et développée. Les Pères l'ont appliquée selon les besoins spirituels de leur temps. Elle est plus que jamais nécessaire de nos jours, à une époque qui a mis en si vive lumière les liens qui rattachent toute l'humanité ; mais que sont les liens sociaux entre classes dans un même pays et les liens politiques entre nationalités diverses du monde entier, comparés aux liens spirituels que la religion établit entre les âmes ? d'autant que tous les hommes appartiennent à ce corps, au moins en droit.

Et de fait, quelle n'a pas été dans le passé la puissance de cette doctrine ? Elle a commandé l'apostolat de conquête depuis les origines jusqu'à nos jours ; car l'épopée missionnaire est de tous les siècles ; elle écrit encore aujourd'hui de très belles pages, et elle est loin de son terme. L'entr'aide spirituelle est donc une autre loi capitale du corps mystique, et l'Église, qui incarne celui-ci, a des soins vraiment maternels pour ses enfants de tout âge et de toute condition. L'entr'aide matérielle a été dès les origines une de ses grandes préoccupations. Depuis saint Paul jusqu'à nos jours la charité chrétienne a eu à cœur de soulager toutes les misères. Sous ce mot de charité, il faut entendre les œuvres de miséricorde proprement dites et l'organisation plus équitable des conditions de vie. Si jadis elle a moins claironné qu'on ne le fait aujourd'hui en certains milieux le mot de justice, elle ne l'a jamais oublié et l'a bien placé à la base de son action. Et de nos jours, encore, il n'y a peut-être pas de force plus sûre que l'amour pour établir une organisation de justice sociale et politique stable et féconde, car à la base de tout véritable effort humain, on trouve l'amour et cette force devient surhumaine avec l'amour de Dieu, l'amour du Christ, qui, pour le chrétien, doit s'étendre à tout homme.

Même aux époques les plus tristes de l'histoire, cet idéal a été maintenu dans son ensemble par l'Église et par ses représentants

les plus éminents, parmi lesquels il faut citer avec honneur les mystiques, non seulement les docteurs mystiques, mais encore les hommes d'action qui ont été inspirés dans leurs œuvres par l'amour supérieur, spirituel, du Christ, tel qu'il a été décrit. Tous les mouvements importants de renouveau chrétien à travers les siècles ont été généralement suscités par des hommes manifestement conduits par l'Esprit de Dieu, et souvent, malgré leur faiblesse native, des femmes généreuses ont accompli des œuvres vraiment surhumaines, parce qu'une force divine soutenait leur effort, celle d'un amour très pur et très agissant, l'amour du Christ vivant dans l'Église. Tous ces héros chrétiens n'étaient peut-être pas arrivés au même degré d'union à Jésus-Christ ; tous certainement n'en avaient pas également conscience ; mais le témoignage des œuvres est souvent plus éloquent que celui des paroles et dans la série des critères du vrai mysticisme il ne doit pas être oublié.

Parmi toutes les œuvres que suscite le sens de la solidarité chrétienne surtout chez les mystiques, je signalerai encore l'activité doctrinale, d'autant plus intense qu'ils ont des vues plus hautes sur le rôle universel du Christ dans l'humanité. Et cette activité doctrinale n'est pas réservée aux théologiens de profession, dont la mission à cet égard est d'ailleurs très grande. Mais tout chrétien peut et doit, en son milieu et selon ses moyens, être un organe de « l'Esprit de vérité ». Une enfant comme sainte Thérèse de Lisieux a pu de nos jours exercer en ce domaine doctrinal une mission singulièrement bienfaisante, par la seule force de son amour très pur. Chacun peut l'imiter à sa manière, la mère au foyer, l'ouvrier à l'usine, le patron et le chef dans leur champ d'action. Les élites ont à cet égard une responsabilité spéciale. Elles doivent ajouter à leur culture générale une culture religieuse proportionnée à leur état, intellectuelle sans doute, mais aussi pratique ; et qui peut les orienter en ce sens mieux que l'Esprit de Vérité et de charité, âme du Corps mystique ? voilà le dernier mot de la mystique chrétienne et il s'adresse à tout fidèle docile aux divines motions.

* *

En résumant une œuvre d'ensemble comme celle-ci, consacrée à l'étude des principes, je n'ai rien dit des phénomènes mystiques accidentels qui attirent tant les curieux : sauf exception,

ils ne comptent guère, comparés à l'essentiel que je tenais à mettre ici en lumière, l'amour de Dieu dans sa forme mystique.

La mystique est vis-à-vis de l'amour de Dieu ce qu'est l'inspiration en poésie. On a comparé la prière à la poésie[1], et il y avait là une analogie intéressante à relever avec discrétion, sans la trop pousser. Pas plus que la grammaire et la métrique ne remplacent le souffle poétique, les formulaires et méthodes d'oraison ne remplacent l'action de l'Esprit-Saint, qui seul, par ses dons, apprend efficacement au chrétien à prier Dieu en vrai fils. Mais il faut aussi se garder de l'extrême opposé et ne pas imaginer qu'il y a un état de « prière pure », sans actes, un état de pure inspiration mystique. L'inspiration religieuse peut être accordée sans l'action du sujet, mais elle appelle son concours actif. Celui-ci est sans doute bien différent, selon qu'il s'agit d'une activité qui se produit avant, pendant ou après la motion divine, mais il est partout nécessaire et il peut d'ailleurs se réduire à des mouvements intérieurs, très simplifiés, d'amour de Dieu, qui seuls sont vraiment essentiels. A ce point de vue encore, les phénomènes mystiques extérieurs ne s'imposent pas et sont à classer parmi les faits très secondaires. Je pouvais les négliger ici.

Je me suis borné en cet écrit à une simple recherche des principes. Pour les expliquer en détail, il en faudrait un autre semblable, qui serait le commentaire de ce dernier chapitre. D'autre part, les applications sont infinies,surtout dans l'ordre de la formation chrétienne : elles pourront être l'objet d'une étude ultérieure. Les questions mystiques sont, il est vrai, transcendantes par un côté et on ne s'exerce pas aux dons, qui relèvent de l'Esprit-Saint, comme on s'exerce aux vertus, mais il y a une manière de s'attacher aux vertus, soit pour les acquérir, soit pour les développer, qui précisément tient compte de l'exercice éventuel des dons, et il y en a une autre qui se tient plutôt sur la réserve. Cela pose des problèmes pratiques infiniment délicats et qui ne peuvent se résoudre de façon trop simple. C'est dans le champ des applications surtout que les tendances sont assez divergentes entre représentants des diverses écoles. Mais pour tous, il était utile de préciser l'objet premier et fondamental de la mystique, et sur ce point d'ordre doctrinal, l'accord paraît aisément réalisable, sinon déjà acquis.

1. H. Bremond, *Prière et poésie*, 1926.

Un autre point sur lequel un chrétien ne peut hésiter, c'est la différence radicale qui distingue les grâces mystiques et ce que l'on a coutume d'appeler en certains milieux *les forces spirituelles*. L'expression « amour spirituel » employée ici ne doit pas donner le change. Les forces spirituelles dont on nous parle ne dépassent pas, pour certains auteurs, un vague idéalisme spiritualiste, absolument dépourvu d'influence dans la vie. D'autres y ajoutent une vraie morale, mais naturelle et sans appui solide dans la religion, et leur illusion n'est guère moindre en pratique dans la généralité des cas. D'autres sont dans le vrai quand ils appellent forces spirituelles les vertus chrétiennes, soit qu'ils entendent surtout les vertus morales, — car chez un chrétien sincère elles appellent le concours des vertus théologales, — soit plutôt et mieux qu'ils s'attachent principalement aux vertus théologales qui sont spécifiquement chrétiennes et dont, les autres vertus sont les auxiliaires nées. Dans la pratique, on peut relever une nuance très sensible entre ces deux conceptions, mais d'un coté comme de l'autre il y a un appel aux seules vraies forces spirituelles qui comptent dans le monde comme dans la vie individuelle, celles de la religion vraie, du christianisme intégral, du catholicisme. Ici encore on peut rétrécir ses vues, en réduisant sa confiance à des forces religieuses authentiques mais communes : à cause de la tendance naturelle qu'a l'homme à descendre, et de l'emprise constante de la matière au contact de laquelle il est condamné à agir, ces vertus risquent de s'abaisser peu à peu, sans l'action supérieure des mystiques. Cette action se déroule sur un plan éminemment spirituel, celui d'un amour de Dieu dégagé par l'action de l'Esprit-Saint de ses formes trop sensibles ou humaines et entraîné par lui à une perfection qui dépasse la commune mesure.

Voilà la force spirituelle par excellence, mise par Dieu au service du chrétien et même de l'humanité. Telle est la portée exacte de la formule très riche en sa simplicité qui condensera tout le contenu de cet ouvrage : la mystique chrétienne est l'amour spirituel de Dieu dans le Christ vivant en son Église, et la *théologie mystique* est la science de cet amour.

F. Cayré.

Augustinisme et Aristotélisme au XIII[e] siècle

SOMMAIRE : I. — L'ÉVOLUTION DOCTRINALE DU XIII[e] SIÈCLE : AUGUSTINISME ET ARISTOTÉLISME. — Synthèse du P. Mandonnet : L'entrée d'Aristote chez les latins au début du XIII[e] siècle : trois attitudes à son égard : 1° soumission, courant averroïste ; 2° défiance, courant augustinien ; 3° assimilation, école albertino-thomiste. Ces trois courants traversent tout le siècle.

II. — PRÉCISIONS HISTORIQUES : LES ÉTAPES DE LA PÉNÉTRATION D'ARISTOTE A PARIS. — 1[re] *étape : les premières escarmouches (1200-1230)*. Utilisation malheureuse d'Aristote : panthéisme de David de Dinant et d'Amaury de Bènes. Condamnation de 1210 et 1215. — Averroès, inconnu à Paris avant 1240. Pas de philosophie au sens strict chez les théologiens de ce temps. Ni averroïsme, ni augustinisme, mais sagesse chrétienne contre sagesse païenne.

2[e] *étape : Apaisement et triomphe d'Aristote (1230-1260)*. Oubli des condamnations ; nouveaux statuts de 1245, imposant l'étude d'Aristote. — L'œuvre de saint Albert et de saint Thomas — Unanimité des maîtres en philosophie et en théologie en faveur d'Aristote. Pas d'augustinisme préthomiste, mais un aristotélisme éclectique néoplatonisant dont l'école albertino-thomiste est la continuation.

3[e] *étape : Les grandes luttes (1250-1277)*. Pas d'hérésie averroïste à Paris avant 1265. — Rapports entre Siger de Brabant et saint Thomas mieux connus : l'opuscule thomiste « *De unitate intellectus* paraît le premier ; réponse de Siger dans son *De anima* ; première atténuation de son averroïsme. Sa conversion finale à la thèse thomiste sur l'âme. Ses anxiétés et sa doctrine sur les rapports entre foi et raison. Sa « Vision du monde » : aristotélisme hétérodoxe néoplatonisant, mais non pas averroïsme radical. — Opposition des théologiens traditionalistes à l'aristotélisme et au thomisme ; condamnation de 1277.

4[e] *étape : Les deux philosophies : le thomisme et le néoaugustinisme (1277-1300)*. Naissance d'une philosophie parmi les augustiniens, après la condamnation de 1277, en face du thomisme grandissant.

III. — L'AUGUSTINISME AUTHENTIQUE DE SAINT BONAVENTURE. — Le problème de la philosophie de saint Bonaventure. Solution de M. Gilson : Philosophie centrée sur le Christ ; — du P. Mandonnet : Pure théologie ; de M. Van Steenberghen : Aristotélisme éclectique néoplatonisant. — Conclusion : Synthèse philosophique authentiquement augustinienne, centrée sur l'exemplarisme.

Les études de philosophie et de théologie médiévales ont fait d'immenses progrès depuis cinquante ans : tout un monde de penseurs s'est révélé aux historiens. Le XIIIe siècle surtout, l'apogée de la scolastique, nous apparaît maintenant comme un temps d'intense fermentation intellectuelle. Mais les découvertes sont loin d'être achevées en ce domaine longtemps inexploré. De grandes richesses doctrinales sont encore enfouies dans les manuscrits des bibliothèques européennes. L'étude et la publication de ces documents accomplies par d'éminents historiens remédie progressivement à notre ignorance et nous oblige souvent à corriger l'image que nous nous étions formée de la vie intellectuelle de ces temps.

Un exemple typique nous est fourni par l'histoire de Siger de Brabant, le chef de ce qu'on a appelé l' « averroïsme latin ». La voie avait été largement ouverte par le P. Mandonnet dans son magistral ouvrage : « *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*[1] », et ses conclusions formaient une base solide à des recherches ultérieures. Celles-ci ont conduit M. Van Steenberghen à d'importantes précisions qu'il nous a exposées dans son récent ouvrage : « *Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme*[2] ». Nous voudrions ici, après avoir rappelé les grandes lignes de l'évolution doctrinale du XIIIe siècle, telles qu'elles ressortent de l'étude du P. Mandonnet, donner une idée de ces nouvelles précisions historiques, relatives en particulier au mouvement augustinien, et noter le vrai sens de la philosophie de saint Bonaventure qui est au centre de l'augustinisme du Moyen Age.

I. — L'ÉVOLUTION DOCTRINALE DU XIIIe SIÈCLE : AUGUSTINISME ET ARISTOTÉLISME

Pour caractériser l'évolution doctrinale du XIIIe siècle, le P. Mandonnet nous la montrait dominée par l'entrée en scène de la philosophie d'Aristote. Jusqu'au XIIe siècle, les scolastiques n'en connaissaient guère que les traités logiques,

1. La 2e édition épuisée, forme les vol. VI et VII de la collection « Les philosophes belges » ; éd. de l'Institut sup. de Philosophie, Louvain.

2. *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* ; t. I; Les œuvres inédites (1931) ; t. II, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, 1942 ; coll. « Les philosophes belges t. XII et XIII.

traduits et commentés par Boèce ; mais le grand mouvement des croisades et le contact forcé avec les Arabes en Espagne leur révélèrent les trésors de l'antiquité et ils les reçurent en masse au moment où tout était disposé dans les écoles pour les faire fructifier. Ce fut d'abord par l'intermédiaire de l'arabe que la pensée d'Aristote passa aux latins, à la fin du XIIe siècle, grâce au collège de traducteurs établi à Tolède par l'archevêque Raymond (1126-1151). Jean d'Espagne, Gérard de Crémone († 1187) et Dominique Gundisalvi s'y font spécialement remarquer et traduisent en même temps qu'Aristote, les œuvres principales des penseurs arabes, notamment d'Averroès.

Ainsi, dès le début du XIIIe siècle, l'aristotélisme, tel qu'il se présente aux scolastiques, apparaît, semble-t-il, teinté d'averroïsme. Or celui-ci accentuait encore le caractère païen d'Aristote et interprétait en un sens anti-catholique plusieurs points obscurs : il enseignait, par exemple, la négation de la Providence, l'éternité nécessaire du monde, l'unité de l'intelligence pour tous les hommes ; et pour se mettre d'accord avec la révélation, il proposait la théorie de la double vérité : l'une philosophique, l'autre religieuse, qui pouvaient se contredire sur le même point. L'entrée en scène d'une doctrine entachée de telles erreurs devait inévitablement produire de profonds remous dans la pensée médiévale si imprégnée de catholicisme. Aussi constate-t-on au XIIIe siècle, à l'égard d'Aristote, une triple attitude qui caractérise un triple courant doctrinal : attitude de soumission, de défiance et d'assimilation.

Les uns, principalement les jeunes de la Faculté des arts, sont enthousiasmés par les richesses du vaste système péripatéticien, embrassant dans une forte unité toutes les sciences humaines, et ils proclament avec Averroès que le génie d'Aristote est le dernier mot de la science humaine ; ils se soumettent donc sans réserves à toutes ses affirmations, et, chose plus grave, dans les points obscurs, ils acceptent avec la même soumission les interprétations d'Averroès comme exprimant seules le pur aristotélisme ; et pour se mettre à couvert devant l'autorité religieuse, ils se réfugient dans la théorie des deux vérités. Les tenants de cette attitude trouvèrent un chef, dans la seconde moitié du siècle, en Siger de Brabant[1]. Ce

1. Né vers 1235. mort vers 1285.

maître remarquable, qui enseigna à Paris à partir de 1261 et notamment durant le deuxième séjour de saint Thomas au couvent de Saint-Jacques, aurait lancé, en 1270, comme un manifeste averroïste, son opuscule « *De anima intellectiva* » auquel saint Thomas aurait répondu par son œuvre célèbre : « *De unitate intellectus contra averroïstas* ». Selon le P. Mandonnet qui adopte la terminologie de Renan, ce premier groupe constitue dès le XIIIe siècle les premières manifestations d'un « averroïsme latin » qui se prolonge dans les écoles de la Renaissance, principalement à Padoue.

Mais à l'encontre de cette attitude de soumission, un autre groupe de penseurs, d'allure plus traditionaliste, n'éprouvent pour Aristote qu'une *défiance hostile* ; ils font principalement ressortir ses défauts et ses erreurs, sans distinguer souvent ce qui revient à l'original ou aux commentaires arabes ; surtout ils ont vivement conscience des dangers que court la pureté de la foi et ils obtiennent à plusieurs reprises l'appui de l'autorité ecclésiastique.

Ce groupe comprenait surtout les théologiens formés à l'ancienne méthode augustinienne ; car, selon le P. Mandonnet, il s'était constitué au cours du XIIe siècle, dans les écoles de théologie, un enseignement commun devenu traditionnel au début du XIIIe siècle. Ce corps de doctrine, d'inspiration principalement augustinienne, comprenait avant tout les grandes thèses théologiques dominées par la théorie de l'exemplarisme ; mais aussi un certain nombre de positions philosophiques attribuées, à tort ou à raison, à saint Augustin ; en particulier les thèses de l'illumination, des raisons séminales, de la pluralité des formes substantielles et de la matière spirituelle pour l'âme humaine et les anges. C'est tout cet ensemble que le P. Mandonnet appelait l'« augustinisme préthomiste » ; et l'on conçoit que ses défenseurs n'aient vu qu'avec défiance la marche triomphale des théories d'Aristote. Parmi eux on rencontre des dominicains de formation antérieure à l'influence thomiste, comme Roland de Crémone († 1271), Hugues de Saint-Cher († 1263), Pierre de Tarentaise († 1276) ; des maîtres séculiers comme Guillaume d'Auxerre († 1231) et

2. Cette dernière doctrine était enseignée surtout par le *Fons Vitæ* d'Avicebron, ouvrage longtemps attribué à saint Augustin.

Guillaume d'Auvergne († 1249) ; et surtout l'école franciscaine qui, pénétrée d'esprit augustinien dès les débuts, y persévéra et s'opposa de toutes ses forces aux envahissements d'Aristote et du thomisme; citons, parmi les premiers maîtres, Alexandre de Halès († 1245) et Jean de la Rochelle († 1245), et les deux contemporains de saint Thomas, John Peckam et saint Bonaventure.

C'est entre ces deux courants opposés que se place l'œuvre décisive de ce que le P. Mandonnet aime à nommer l'école albertino-thomiste. Esprits lucides, également amis du progrès et respectueux de la tradition, Albert et son disciple Thomas d'Aquin comprirent que le seul moyen efficace d'arrêter les ravages du péripatétisme était d'en capter la puissance en faveur de la vérité. Pour cela, on ne pouvait songer à faire de simples coupures dans un système où tout s'enchaînait par une si puissante logique : les essais de correction demandés par le pape Grégoire IX ne pouvaient aboutir ; il fallait repenser la doctrine afin de corriger ses défauts par ses propres principes. Ce programme fut rempli. Albert le Grand, par l'édition de ses copieuses paraphrases, « refit Aristote à l'usage des latins » ; et Thomas d'Aquin, retrouvant l'aristotélisme authentique et le poussant dans l'ordre métaphysique et psychologique jusqu'en ses dernières conséquences, en fit la base d'une puissante synthèse théologique. Mais cette œuvre, qui eut toujours la faveur des Papes, ne put s'imposer qu'en rompant, d'une part, avec le traditionalisme des augustiniens, et en extirpant, d'autre part, des théories d'Aristote tout le venin averroïste. D'où les grandes luttes doctrinales qui marquent le XIIIe siècle et qui atteignent leur apogée durant le deuxième enseignement de saint Thomas à l'Université de Paris (1269-1272). Ces luttes sans doute comportent de nombreuses péripéties et de multiples points de vue qui les compliquent ; mais leur centre reste le problème de l'aristotélisme et l'on peut les jalonner par les interventions officielles de l'Eglise contre le philosophe païen : prohibition de 1210 et de 1215 ; rappel de Grégoire IX en 1231, avec nomination d'une commission chargée d'expurger les œuvres du Stagirite ; puis condamnation en 1270 de 13 propositions averroïstes par l'Évêque de Paris et enfin la grande condamnation de 219 propositions aristotéliciennes, à la fois averroïstes et thomistes, prononcée par Etienne

Tempier le 7 mars 1277 et complétée par celle de Robert Kilwardby à Cantorbery.

Telle est pour l'essentiel la synthèse du P. Mandonnet sur les grands courants doctrinaux du XIIIe siècle ; et elle est loin d'avoir perdu toute valeur ; en bien des points, les nouvelles recherches l'ont confirmée. Elle garde surtout le mérite d'avoir mis en relief l'originalité du thomisme, son caractère de nouveauté et, pour ainsi dire, de révolution doctrinale qui marque son apparition, et par suite les durs combats qu'il dut livrer pour triompher.

Cependant, plusieurs points de cette reconstruction historique, et quelques-uns assez importants, doivent maintenant être corrigés après la belle étude de M. Van Steenberghen.

II. — PRÉCISIONS HISTORIQUES : LES ÉTAPES DE LA PÉNÉTRATION D'ARISTOTE A PARIS

C'était une vue très juste que de synthétiser le mouvement intellectuel du XIIIe siècle autour de l'introduction d'Aristote dans les milieux latins ; mais la marche conquérante du Philosophe en face de l'ancienne école augustinienne comporte plus de nuances que ne le pensait le P. Mandonnet. Pour donner à son exposé une base solidement historique, M. Van Steenberghen à voulu le centrer sur la vie scolaire de l'Université de Paris ; mais celle-ci fut au Moyen Age un des principaux foyers de culture ; et pour la philosophie et la théologie, l'évolution des idées à Paris reflète celle de toute la chrétienté latine.

Or cette évolution s'accomplit au XIIIe siècle en quatre étapes nettement caractérisées[1]. La première, qui s'étend de 1200 à 1230, est celle des *premières escarmouches* entre l'aristotélisme naissant et les tenants de l'orthodoxie. Durant la deuxième, de 1230 à 1260 environ, il se produit un apaisement dont Aristote profite pour progresser et *triompher* dans l'enseignement officiel. Mais l'étude assidue du Stagirite déclenche un courant d'aristotélisme hétérodoxe et averroïste, et c'est

1. Ces divisions et ces titres s'inspirent de l'ouvrage de M. Van Steenberghen sans les suivre absolument : ils mettent en relief ses conclusions nouvelles.

la période des *grandes luttes* (1260-1277). Alors seulement, vers la fin du siècle, les deux adversaires, prenant mieux conscience de leur opposition au plan rationnel, on assiste au conflit de *deux philosophies* : l'une thomiste, l'autre augustinienne (1277-1300).

Ire étape : Les premières escarmouches (1200-1230)

Dès le début du siècle, l'œuvre d'Aristote est en bonne partie connue; non seulement sa logique et son éthique, qui furent toujours officiellement enseignées à Paris, mais aussi ses traités de physique, de psychologie et de métaphysique sont en circulation, grâce aux traductions de Gérard de Crémone († 1187) et de Henri Aristippe († 1162). « En somme, dit M. Van Steenberghen, les maîtres parisiens qui, aux environs de 1200, s'intéressent à la philosophie, disposent d'un matériel littéraire déjà très respectable. Parmi ces sources l'œuvre d'Aristote, escortée par ses commentaires grecs, latins et arabes, est la plus imposante ; sa logique est désormais l'instrument universel de la science ; ses autres doctrines s'infiltrent peu à peu, surtout par le canal d'Avicenne. Le néoplatonisme est le seul concurrent sérieux de l'aristotélisme sur le terrain de la philosophie : si les sources directes du néoplatonisme grec sont rares, par contre l'influence indirecte de la métaphysique plotinienne est très agissante, par le Pseudo-Denys, par saint Augustin, par Avicébron et par Avicenne » ; mais il n'est pas encore question d'Averroès.

Cependant, la première utilisation des doctrines péripatéticiennes par les latins ne fut pas heureuse. Au début du XIIIe siècle, David de Dinant, en raisonnant sur la Physique, aboutit à un panthéisme grossièrement matérialiste, tandis qu'Amaury de Bènes enseignait une autre forme de panthéisme plus spiritualiste qui, même après sa mort, garda des partisans à l'Université de Paris. Aussi l'autorité ecclésiastique intervint-elle vigoureusement. Le concile de la province de Sens tenu à Paris en 1210 sous la présidence de l'archevêque Pierre de Corbeil, prohibe sous peine d'excommunication l'enseignement public ou privé des œuvres des deux hérétiques et des livres de philosophie naturelle d'Aristote ; et cette prohibition est reprise et explicitée par les statuts de l'Université promulgués en 1215 par le légat du Pape, Robert de Courçon. Ce dernier

document fait mention, à côté de la métaphysique et des physiques d'Aristote et des œuvres de David de Dinant et d'Amaury l'hérétique, d'un certain *Maurice d'Espagne* en qui plusieurs historiens ont voulu voir Averroès lui-même. Ce n'est là qu'une pure hypothèse, et fût-elle vraie, il ne s'ensuivrait pas, estime M. Van Steenberghen, que les écrits d'Averroès fussent dès cette date connus dans les milieux parisiens. Car les recherches du P. de Vaux ont établi « qu'il n'y a eu avant 1230 aucune influence d'Averroès sur la pensée chrétienne. Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier sont les premiers à lui faire de timides emprunts et il faut attendre 1240 et Albert le Grand pour en trouver une utilisation notable[1] ». En cette première période, c'est donc simplement la philosophie païenne d'Aristote qui se trouve en conflit avec la théologie catholique et il n'y a pas lieu de parler encore d'averroïsme latin.

Peut-on, d'autre part, parler d'un courant de *philosophie augustinienne* auquel viendrait ici se heurter la philosophie péripatéticienne ? Pour éclairer ces problèmes complexes, M. Van Steenberghen distingue ici la philosophie, soit au sens général de « visions du monde », soit au sens précis de système scientifiquement élaboré[2]. Au premier sens, le christianisme est une « philosophie », une interprétation de la destinée humaine qui marque un renversement radical des conceptions païennes : c'est le point de vue surnaturel, l'idéal évangélique au lieu de l'équilibre naturaliste et de l'idéal purement rationnel de la Grèce. Et comme saint Augustin se trouve être au XIII[e] siècle la source de beaucoup la plus importante où les théologiens puisent leurs explications de la révélation chrétienne, cette « vision du monde » peut s'appeler un « augustinisme », une « philosophie augustinienne » au sens général.

1. Cf. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 410. Les premières citations d'Averroès se trouvent en des ouvrages écrits en 1228 et 1236.

2. « Pris dans son sens le plus strict, le terme « philosophie » désigne une *discipline scientifique* qui, à partir de principes reconnus évidents et à l'aide de méthodes critiquement définies, tend à construire une interprétation systématique de l'ordre universel. Dans un sens beaucoup plus large, on appelle « philosophie« toute conception générale du monde et de la vie humaine, tout ensemble d'idées et même toute attitude concrète de l'homme en face des mystères de l'existence ; bref, toute *vision synthétique* de l'univers » *Op. cit.*, p. 380.

Mais en ce sens, l'augustinisme s'identifie avec la théologie catholique latine durant tout le cours du XIIIe siècle, et saint Thomas lui est fidèle autant que saint Bonaventure ou Duns Scot.

Si l'on prend au contraire philosophie augustinienne dans le sens de système scientifiquement évolué, manifestement il n'en existe pas de telle en cette première période, pas plus qu'à la fin du XIIe siècle. Dans leur ensemble, les théologiens de ce temps s'appliquent à l'organisation méthodique des vérités de la foi en utilisant les cadres logiques d'Aristote; mais il n'y a pas encore le travail de réflexion sur le donné révélé au moyen d'un système défini de philosophie : leur œuvre ressortit à ce qu'on appelle aujourd'hui la théologie positive plutôt qu'à la théologie scolastique.

Bref, si dès cette première période un conflit existe à l'Université de Paris entre la faculté des Arts et celle de Théologie, inspiratrice des prohibitions d'Aristote, il ne peut être question de lutte entre un averroïsme naissant et un augustinisme traditionnel, conçus comme deux systèmes opposés de philosophie. Il s'agit de la réaction de la sagesse chrétienne dont les théologiens soutenus par les papes avaient la garde, contre l'introduction jugée dangereuse de la sagesse païenne représentée par les livres de métaphysique, de physique et de psychologie d'Aristote.

IIe étape : Apaisement et triomphe d'Aristote (1230-1260)

Les sévères prohibitions de l'Église furent en général observées à Paris durant la première moitié du siècle : « Jusqu'aux environs de 1240, dit M. Van Steenberghen, toutes les productions littéraires de la faculté des Arts de Paris se rapportent, dans l'état actuel de nos connaissances, au domaine de la logique, de la morale et de la grammaire[1] ».

Cependant, à mesure que le siècle avance, les préventions contre le Philosophe tombent, et l'exemple d'autres Universités comme celles de Toulouse et d'Oxford qui étudient Aristote, crée une atmosphère plus favorable. En 1231, en réorganisant l'Université de Paris après la grève scolaire de 1229, le pape

1. *Op. cit.*, p. 427.

Grégoire IX ne maintient les prohibitions précédentes que provisoirement, « quousque libri examinati fuerint et ab omni erroris suspicione purgati[1] » ; et dix jours après, il instituait une commission de trois Maîtres en théologie en vue d'expurger les livres du Stagirite destinés à l'enseignement. Un esprit nouveau se manifeste donc en faveur d'Aristote.

Aussi, quelques années plus tard, vers 1245, lorsque Roger Bacon viendra enseigner à Paris, il pourra expliquer tous les ouvrages du Philosophe[2], comme on le faisait à Oxford, sans soulever de protestations. Bien plus, cet enseignement, d'abord facultatif, se généralisera si bien dans la faculté des Arts que les nouveaux statuts promulgués le 19 mars 1255 mettent officiellement au programme des études toutes les œuvres connues d'Aristote[3]. Il faut en conclure que les prohibitions précédentes étaient tombées en désuétude, avec l'assentiment tacite de l'Église. Sans doute, le pape Urbain IV dans sa bulle du 19 juin 1263, en confirmant les statuts et privilèges de l'Université de Paris, maintient la restriction de Grégoire IX dont il reproduit *in extenso* le texte ; mais il ne semble pas que ce rappel, d'ailleurs très général, constitue une intervention pontificale spéciale contre Aristote[4].

---

1. *Op. cit.*, p. 406.

2. On a retrouvé les Reportata de cet enseignement de Roger Bacon sur le *Corpus* aristotélicien. Cf. *op. cit.*, p. 428-429.

3. Y compris le « Liber de causis » dont saint Thomas reconnaîtra l' « origine néoplatonicienne ». Cette initiative avait déjà été prise en 1252 par la Nation des Anglais.

4. « Nous ne pensons pas, dit Van Steenberghen, qu'il faille accorder une signification quelconque au décret d'Urbain IV dans l'histoire de l'aristotélisme. Le maintien de la formule de Grégoire IX par Urbain IV s'explique sans doute plus simplement : l'Eglise romaine est conservatrice par tradition et par prudence ; elle ne retire pas volontiers ses condamnations et ses interdictions, elle préfère les laisser tomber en désuétude ; Urbain IV confirme les statuts de son prédécesseur avec tout l'ensemble des prescriptions qu'ils comportent ; pour supprimer l'une d'entre elles, il faudrait un motif spécial : le pape n'en a point vu et personne ne le lui a demandé ; dès lors, pourquoi revenir sur une prohibition dûment prononcée un demi-siècle plus tôt par le concile de Paris ? Il convient de remarquer d'ailleurs que le nom d'Aristote ne figure pas dans l'acte de Grégoire IX, et on peut se demander si les rédacteurs de la lettre d'Urbain IV ont pris la peine d'établir l'identité de ces Libri naturales qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere. *Op. cit.*, p. 491.

Le Pape songeait si peu à arrêter l'essor du Philosophe qu'il favorisait de tout son pouvoir l'œuvre décisive d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Cette œuvre est trop connue pour que nous insistions ; M. Van Steenberghen l'expose en approuvant pleinement les conclusions du P. Mandonnet. Il fait ressortir l'intuition géniale d'Albert le Grand, comprenant que l'heure était venue pour la pensée catholique de s'approprier toute la science païenne, sachant que cet effort d'assimilation serait plus efficace pour en surmonter les erreurs que toutes les mesures prohibitives. Ce que saint Albert fit dans l'ordre scientifique, saint Thomas l'acheva dans l'ordre philosophique, en retrouvant l'inspiration primitive du péripatétisme ; et, pour corriger sa faiblesse métaphysique, il sut lui intégrer, sans le trahir, mais en l'approfondissant dans sa ligne propre, la doctrine platonicienne et augustinienne de la participation. Ce faisant, saint Thomas créait « la première philosophie vraiment originale qu'ait produite le XIIIe siècle et, plus généralement la civilisation chrétienne[1] » ; et en christianisant Aristote, il lui assurait le triomphe définitif dans la théologie occidentale.

Ce triomphe ne s'obtint pas sans lutte : le P. Mandonnet avait bien vu que l'école albertino-thomiste tenait le juste milieu entre deux courants antagonistes : celui des théologiens traditionalistes, qu'il appelait l'augustinisme préthomiste ; et celui des partisans d'un aristotélisme radical à tendances païennes qu'il appelait l'averroïsme. Mais M. Van Steenberghen apporte ici deux importantes précisions, soit sur le temps où se produisit la lutte, soit sur le vrai caractère des adversaires en présence.

D'abord, durant toute cette période 1230-1260, où Aristote prend son essor et finit par triompher à l'Université de Paris, on constate un véritable apaisement dans les esprits. C'est un élan unanime pour prendre possession des nouvelles richesses offertes à l'intelligence. Les grands commentaires d'Averroès dont l'utilisation à Paris est un fait accompli vers 1245, reçoivent d'abord un accueil favorable. Les maîtres sont surtout occupés à pénétrer le texte difficile du Stagirite et l'exégèse du philosophe arabe leur apporte une aide appréciable. D'ail-

1. *Op. cit.*, p. 481.

leurs, ils ne s'aperçoivent pas encore des erreurs rationalistes du commentateur[1]. Les jeunes maîtres ainsi initiés à l'aristotélisme à la faculté des Arts, apportent cet esprit nouveau en arrivant à la faculté de Théologie ; et tous sans exception, durant cette période, y compris saint Bonaventure, travaillent à incorporer cet apport massif d'idées à leur enseignement : la théologie passe du stade positif au stade scolastique. Mais les grandes thèses d'Aristote s'amalgament, en des proportions très variables pour chaque auteur, avec les thèses courantes, d'origine diverse, principalement néoplatonicienne; elles sont connues par le *Liber de causis*, ou par Avicenne (causalités des sphères ou corps célestes) ; ou par le *Fons vitæ* d'Avicebron (matière spirituelle[2],) et avant tout par saint Augustin (théories de l'illumination, des raisons séminales etc.). Souvent, en effet, le naturalisme d'Aristote est insuffisant pour expliquer les doctrines de la foi et l'on recourt à d'autres sources plus métaphysiques. Ainsi se présentent, par exemple, les œuvres de Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne, d'Alexandre de Halès, de Roland de Crémone, etc.[3] Nulle trace en tous ces travaux de la moindre opposition avec Aristote, qui forme au contraire le fond principal de leur éclectisme. C'est pourquoi M. Van Steenberghen propose d'appeler ce courant d'idées un « *aristotélisme éclectique néoplatonisant* » ; mais il serait contraire à l'histoire de parler ici d' « augustinisme philosophique ». « En somme, conclut-il, les historiens qui ont opposé le courant albertino-thomiste à un courant « traditionnel-augustinien » , n'ont pas vu que le *mouvement philosophico-théologique antérieur à 1250 n'est ni traditionnel ni essentiellement augustinien* : il a pris naissance vers 1225-1230 sous l'influence de la littérature philosophique nouvelle qui a pénétré d'abord dans les milieux de la faculté des Arts,

1. Roger Bacon, par exemple, croit qu'Averroès admet en chaque homme le double intellect, actif et passif, comme le dira saint Thomas ; *op. cit.*, p. 431.

2. Le mélange se produisait déjà en philosophie : ainsi, dans les « Reportata » de Roger Bacon, on trouve défendue la théorie de l'hylémorphisme généralisé ; mais Bacon ne fait jamais appel à l'autorité de saint Augustin à propos de cette théorie. Cf. *op. cit.*, p. 431.

3. Ce sont en général les auteurs de cette période que l'on classait, avec le P. Mandonnet, dans l' « Augustinisme préthomiste ».

puis dans les cercles des théologiens : en philosophie, il s'inspire surtout d'Aristote ; mais plusieurs sources secondaires viennent mêler leurs eaux à cette source principale, sans parvenir à constituer un courant homogène ; en théologie, ces éléments philosophiques assez disparates se fusionnent avec les doctrines traditionnelles de la théologie latine, dont la source principale est saint Augustin. Bref, ce qu'on appelle assez communément l'augustinisme préthomiste, c'est l'*enseignement de la faculté de Théologie, tel qu'il s'était constitué aux environs de 1230 sous l'influence de la philosophie*[1] ».

L'œuvre de saint Albert et de saint Thomas ne s'est pas accomplie en opposition contre ce courant, mais en continuité avec lui. Elle marque un progrès dans le travail d'assimilation; elle est, après un aristotélisme éclectique mélangé de doctrines étrangères, un aristotélisme authentique, mais christianisé. Non pas que cette œuvre n'ait rencontré aucune résistance : celle-ci paraît avoir été spécialement vive dans l'ordre des Prêcheurs, à en juger par les plaintes amères d'Albert le Grand. Mais elle provenait d'esprits étrangers au mouvement philosophique, soit de mystiques exaltés opposés à toute intrusion de la logique ou des doctrines païennes dans l'idéal chrétien, soit de gardiens scrupuleux des prohibitions ecclésiastiques dont les premières Constitutions des Prêcheurs s'étaient inspirées et qui ne comprenaient pas l'évolution des esprits. Durant toute cette période d'apaisement, où Aristote prend possession de l'Occident, il y a donc unanimité parmi les hommes d'étude, en philosophie et théologie ; il faut attendre la période suivante pour retrouver, avec la naissance d'un aristotélisme hétérodoxe, l'atmosphère de lutte entre les deux grandes facultés de l'Université de Paris.

IIIe étape : Les grandes luttes (1260-1277)

C'est entre 1260 et 1265 que prit naissance à Paris cet aristotélisme hétérodoxe qu'on appelle souvent l'averroïsme latin. Au moment où saint Thomas quitte Saint-Jacques en 1259, rien ne fait encore soupçonner la crise prochaine. Dès 1256,

1. *Op. cit.*, p. 444.

il est vrai, saint Albert le Grand écrit, à la demande du pape Alexandre IV, son opuscule : « De unitate intellectus contra Averroem », dont le contenu fit très probablement l'objet d'une « dispute » ou d'une conférence tenue devant les Cardinaux de la cour pontificale. Mais il existe deux recensions de cette œuvre. La première, la plus ancienne, garde un caractère général et une allure purement spéculative qui ne peut guère s'appliquer à un événement récent. Il s'agit, non pas d'une erreur actuellement répandue qu'il faudrait réfuter, mais d'un problème difficile d'interprétation d'Aristote qui préoccupe les maîtres catholiques et pour la solution duquel le pape demande les lumières du célèbre Albert de Cologne. Dans la deuxième rédaction, au contraire, insérée après 1270 dans sa Somme théologique, Albert fait des allusions très claires aux luttes doctrinales qui viennent d'avoir lieu à Paris. Ainsi cet opuscule « révèle bien un certain malaise dans le monde philosophique aux alentours de 1256, mais il ne prouve nullement l'existence alors d'une hérésie averroïste qui naquit seulement dix ans plus tard[1].

Ce nouveau courant doctrinal fut le fruit de l'étude intensive d'Aristote à la faculté des Arts, à partir du règlement de 1255. Quelques esprits plus aventureux parmi les jeunes se laissent éblouir par les théories du philosophe païen qui pour la première fois présentait à l'intelligence chrétienne une explication générale des choses, bien différente de la vision du monde prônée par l'Évangile. Sur un point surtout leur hardiesse est grande : ils prétendent que, sur la nature de notre âme spirituelle, son origine, sa destinée, la vraie pensée d'Aristote a été donnée par Averroès et que, non seulement l'intellect agent, mais aussi l'intellect possible est unique et séparé. Or cette doctrine, en compromettant notre liberté et notre survie personnelle, menace les fondements mêmes de la morale catholique. Aussi la réaction ne se fit pas attendre. Dès 1267, saint Bonaventure dans ses sermons « De decem præceptis », et l'année suivante, dans ses « Collationes de donis Spiritus Sancti », condamnait vertement, du point de vue théologique, ces disciples d'Aristote qui osaient préférer la sagesse païenne à l'Évangile ; et peu après, saint Thomas, revenu

1. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 474.

une deuxième fois enseigner à Paris, écrivait, en se mettant au point de vue philosophique, son vigoureux opuscule « De unitate intellectus contra averroïstas »; tandis que l'autorité ecclésiastique faisait dresser, en vue d'une condamnation, une liste de quinze propositions résumant les erreurs menaçantes.

Ici paraît Siger de Brabant, que le P. Mandonnet présentait comme le fondateur de l'averroïsme latin. Les documents nous le montrent, vers 1266, remuant et audacieux, en litige avec le légat du pape, Simon de Brie ; si bien que vers 1270, un tiers à peu près des philosophes le suivent avec quelques maîtres. Penseur remarquable, il écrivit bon nombre d'ouvrages. Le P. Mandonnet en avait édité quelques-uns ; mais depuis lors on en a retrouvé plusieurs autres contenant surtout des Commentaires d'Aristote. M. Van Steenberghen vient de publier celui du *De anima*, donnant aussi le catalogue complet avec un précieux résumé de toutes les œuvres retrouvées jusqu'ici et attribuées au Maître brabançon. Or, grâce à cette documentation nouvelle, le tableau tracé par le P. Mandonnet doit être profondément corrigé, au point que le caractère de Siger et ses rapports avec saint Thomas en sont tout transformés.

D'abord, une rectification s'impose. D'après son premier historien, Siger lance le premier, en 1270, son opuscule *De anima intellectiva* comme un manifeste où il défend l'averroïsme intégral ; et saint Thomas lui répond par son « *De unitate intellectus* ». Or, un examen plus attentif démontre, par la double critique interne et externe, que c'est au contraire saint Thomas qui a ouvert les hostilités par son opuscule. Il ne s'y oppose pas au traité de Siger, mais à son enseignement oral, reproduit probablement en quelque « Reportata » : il y fait assez clairement allusion en terminant : « non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare, sed contra hoc scriptum scribat, si audet ! »

Siger releva le défi précisément dans son « *De anima intellectiva* », réponse méthodique à l'opuscule thomiste qui y est plusieurs fois cité ; il y adopte une position intermédiaire entre celle de ses premières leçons où, en commentant le *De anima*, il défendait les thèses radicales combattues par saint Thomas, et celle des nouveaux commentaires d'Aristote où,

achevant son évolution, il en vient à des conclusions très voisines du thomisme, concédant que chaque homme possède son intelligence et son âme spirituelle. Quand donc Siger, dans son *De anima intellectiva*, après avoir noté que l'enseignement de la foi est contraire à ce qu'il pense être démontré par Aristote, redit qu'il faut s'en tenir à la foi, nulle raison de douter de sa loyauté : il cherchait sincèrement la vérité et s'est finalement laissé convaincre. Aussi ne craint-il pas d'envoyer sa réponse à saint Thomas qui, selon un témoignage de Silvestre de Ferrare, le reçut en Italie où il était rentré en 1272.

Sur d'autres points encore, comme celui de l'éternité nécessaire du monde, Siger témoigne une vraie inquiétude, surtout dans ses œuvres postérieures à la condamnation de 1270 ; et il cherche à surmonter l'opposition trop évidente entre les thèses péripatéticiennes et la Révélation[1]. Cette situation a déclenché en lui une crise intellectuelle qui le poursuivra jusqu'à la mort sans trouver sa pleine solution. Il reste attaché fermement à la foi, mais sans arriver à se déprendre du système philosophique païen qu'il avait fait sien dès l'abord avec tant de ferveur. Il n'a pas comme saint Thomas de théorie précise sur les rapports entre foi et raison. Cantonné dans son œuvre toute philosophique, il la comprend en bon péripatéticien, comme un travail purement rationnel, indépendant de droit de toute influence surnaturelle. Son premier effort, celui qu'il juge le plus essentiel pour le maître ès arts, est de comprendre Aristote et d'en exposer objectivement la pensée. Mais il ne le fait, ni en dilettante, ni en pur historien : il fait sienne cette puissante synthèse. La philosophie est pour lui un idéal de vie, un élément de la civilisation, un moyen d'atteindre le bonheur.

Pourtant, il tient plus fermement encore à sa foi catholique et, sous le choc des reproches véhéments de saint Thomas[2] et des condamnations de l'Église, il commence à se préoccuper de ce problème qu'il croyait d'abord réservé aux théologiens.

1. Il montre, par exemple, que les raisons apportées par Aristote ne sont pas contraignantes.

2. Saint Thomas lui reproche d'admettre comme certaines des thèses opposées à la foi, ce qui semble être la doctrine des deux vérités ; mais Siger lui-même a toujours rejeté cette théorie.

M. Van Steenberghen a résumé les conclusions auxquelles il a peu à peu abouti, en trois propositions :

« 1. Il ne peut exister de contradiction entre le vrai révélé et le vrai découvert par la raison. Car le vrai, c'est ce qui est, et Dieu ne peut concilier des choses contradictoires, faire que ce qui est ne soit pas, que ce qui est impossible soit possible.

« 2. La vérité révélée est, de sa nature, supérieure en excellence et en certitude à la vérité entrevue par la raison humaine. Dès lors, en cas de conflit entre une vérité révélée et une opinion philosophique, il faut opter pour la première et reconnaître que la seconde est contraire à la vérité.

« 3. L'effort de la raison humaine est limité et souvent inadéquat à son objet. D'autant plus qu'une intervention surnaturelle de la cause première peut introduire dans l'ordre cosmique ou dans l'ordre humain des éléments nouveaux qui en modifient les conditions, tout en demeurant inaccessible à la connaissance naturelle de l'homme[1]. »

Mais si les exigences de la foi ont ébranlé sur plusieurs points les convictions philosophiques de Siger, elles n'ont pas réussi à les renverser. Il ne faut pas exagérer ses variations doctrinales. En dehors de la thèse sur l'intelligence humaine où l'exégèse serrée de saint Thomas finit par le convaincre qu'il pouvait sauvegarder le sens d'Aristote en l'interprétant conformément à la foi, il est resté fidèle toute sa carrière à un même système philosophique[2].

Ce système est d'abord une remarquable assimilation de l'aristotélisme authentique, avec ses thèses fondamentales de l'acte et la puissance, matière et forme, substance et accident, etc., purifiées de tout mélange éclectique. Mais il présente aussi une doctrine originale, distincte à la fois de l'aristotélisme et du thomisme, et que, d'après les œuvres actuellement connues, on peut résumer ainsi :

L'univers est formé d'une hiérarchie d'espèces, immuable, nécessaire et éternelle : en bas, les êtres corporels, formés de matière et de forme, dont les représentants individuels sont

1. *Op. cit.*, p. 693 et 695.

2. On n'enregistre que des variations de détail, et un seul progrès notable, relatif à la composition d'acte et de puissance dans les créatures, que Siger identifiait d'abord avec la composition logique de genre et d'espèce.

voués à la naissance et à la corruption ; plus haut, les sphères célestes, soumises au seul changement accidentel de déplacement local, et mus par des intelligences, formes pures, de droit éternelles ; et, au sommet, le couronnement de l'Acte pur. Dieu, ainsi défini, est vraiment *créateur*, cause propre de l'être comme tel. Il connaît le monde, puisqu'il le crée, et jusqu'en ses modalités individuelles, et en est au sens propre la Providence.

Cependant Siger ne parvient pas à comprendre la liberté de l'acte créateur. A la suite d'Avicenne et d'Averroès, il pose comme théorème fondamental : « L'effet immédiat de Dieu est *nécessaire, éternel et unique* » : c'est la première Intelligence, « d'où dérivent selon la même loi d'éternelle nécessité, les autres intelligences, les sphères célestes et tous les mouvements du ciel ; les corps célestes à leur tour exercent une influence profonde et permanente sur le monde infralunaire et on peut discerner plusieurs aspects dans cette causalité ; enfin les causes particulières dont est formé le monde infralunaire, agissent les unes sur les autres, produisant certains effets *per se et necessario*, d'autres *per se ut in pluribus*, d'autres enfin *per accidens*[1]. L'homme est à la frontière des deux mondes, céleste et terrestre. Par son âme intellectuelle, il semble appartenir aux formes pures, de droit éternelles et uniques en leur espèce ; et par son corps il se range parmi les êtres voués au mouvement continuel des générations et des corruptions. Siger parvint cependant, comme nous l'avons dit, grâce à l'influence de saint Thomas, à se faire une idée assez juste de la nature humaine ; il conçut alors notre activité, non plus comme un cas de contingence banale, mais comme douée de vraie liberté, par rapport aux moyens, parce que la raison qui détermine le vouloir en lui présentant son bien, est capable de se contrôler elle-même.

Telle est la vision du monde proposée par le maître brabançon. Elle est loin de l'averroïsme radical décrit par le P. Mandonnet ; pourtant, elle garde une parenté évidente avec les systèmes arabes d'Avicenne et d'Averroès et on ne peut la confondre avec l'aristotélisme christianisé de l'école albertino-thomiste. M. Van Steenberghen propose très justement de l'appeler un *aristotélisme hétérodoxe néoplatonisant*.

1. *Op. cit.*, p. 608.

On conçoit aisément qu'un tel système soit resté suspect aux défenseurs de l'orthodoxie. Les dangers trop réels courus par la foi réveillèrent le zèle des théologiens plus traditionalistes et plus attachés aux éléments augustiniens contenus dans leur aristotélisme éclectique. Saint Thomas, par sa position philosophique très nette, devint en face d'eux l'allié des maîtres ès arts et il eut plus d'une fois à subir leurs attaques. On connaît l'épisode où il défendit sa théorie de l'unité des formes contre l'évêque de Paris Tempier ; et le « De æternitate mundi contra murmurantes » montre la vivacité de l'opposition. C'est contre Aristote dans son ensemble que réagissent désormais des hommes comme Robert Kilwardby à Oxford, John Peckam et Tempier à Paris, etc. Aussi, quand le pape Jean XXII demandera une enquête sur les doctrines subversives de la faculté des Arts, la grande condamnation de 1277 englobera les diverses formes de péripatétisme jugées novatrices, et plusieurs thèses thomistes seront atteintes à côté des erreurs païennes et des hardiesses hétérodoxes de Siger et de ses partisans. Cette condamnation eut une grande importance dans l'évolution des doctrines au XIIIe siècle et elle ouvre une quatrième période.

IVe étape : Les deux philosophies : le Thomisme et le Néo-augustinisme (1277-1300).

M. Van Steenberghen signale seulement les grands traits de cette période qui déborde les cadres de son étude[1]. Désormais les théologiens traditionalistes, notamment ceux de l'école franciscaine, prennent conscience de leurs doctrines philosophiques communes, et de leur opposition à Aristote. Ils les organisent en un système cohérent qu'ils mettent sous le patronage de saint Augustin. Ainsi naît une philosophie qu'il convient d'appeler « néoaugustinisme », parce que, si l'esprit et les principales thèses sont empruntées à saint Augustin, elles sont modifiées par l'apport de divers auteurs, Avicenne, Avicebron, et même Aristote. Ce système est défendu à la fin du siècle par Henri de Gand, Raymond Lulle, etc., et bientôt, en achevant son évolution, il engendrera le scotisme.

1. La condamnation de 1277 mit fin à l'enseignement de Siger et à sa carrière philosophique.

Mais en face de ce courant, vit toujours et grandit la philosophie thomiste ; car les dominicains qui l'ont adoptée comme doctrine de l'Ordre, considèrent les condamnations de Tempier comme non avenues en ce qui regarde leur docteur ; et elles furent d'ailleurs explicitement rapportées par Rome, lors de la canonisation de saint Thomas en 1325. On eut alors les deux courants philosophiques antagonistes bien caractérisés : augustinisme et aristotélisme, dont les événements du début du siècle n'étaient qu'une lointaine annonce.

III. — L'AUGUSTINISME AUTHENTIQUE DE SAINT BONAVENTURE

Saint Bonaventure occupe au centre du XIIIe siècle une position *philosophique* assez difficile à préciser. Il n'a jamais écrit que des œuvres théologiques ; la principale, pour nous renseigner sur sa philosophie, le *Commentaire des Sentences*, est une œuvre de jeunesse où les doctrines rationnelles utilisées ne semblent pas, à première vue, former une vraie synthèse.

Aussi, lorsque M. Gilson a voulu caractériser la « Philosophie de saint Bonaventure », en se mettant avec sa maîtrise ordinaire au point de vue de son auteur, il a montré que le principe fondamental et unificateur du système était d'ordre surnaturel : la possession du Christ qui est la sagesse suprême. « Conformément à la méthode spécifiquement augustinienne de philosopher, saint Bonaventure réalise une collaboration tellement intime entre la réflexion rationelle, la théologie et la mystique, qu'il est impossible de séparer les différents niveaux de connaissance intégrés dans cette synthèse, dans cette « métaphysique de la mystique chrétienne ». Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne, car saint Bonaventure rejette la conception rationaliste de la philosophie ; on a raison de dire qu'il existe une distinction formelle entre la philosophie et la théologie dans cette doctrine, mais après l'avoir posée comme réelle, saint Bonaventure la nie comme illégitime[1]. »

Le P. Mandonnet en concluait qu'il n'y a pas au sens propre de philosophie en saint Bonaventure, mais bien une théo-

1. *Op cit.*, p. 459-460.

logie. L'un et l'autre, remarque M. Van Steenberghen, sont d'accord sur ce point capital : « l'unité de la pensée bonaventurienne n'est pas d'ordre philosophique : elle est centrée sur le Christ ». Mais il ajoute : « Il ne faudrait pas en conclure que le Docteur Séraphique n'est pas un philosophe et que son œuvre n'intéresse pas l'histoire de la philosophie. Ses vues philosophiques sont nombreuses et parfois très personnelles... Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'ouvrage de M. Gilson qui a su les mettre excellemment en valeur[1]. »

Pour caractériser cette philosophie, il la compare aux autres efforts des théologiens de ce temps, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès etc., qui cherchent à utiliser Aristote dans leurs leçons. Loin d'être hostile systématiquement au philosophe[2], il se montre déférent envers lui, l'interprète souvent avec bienveillance[3] et cite son autorité à côté de celle des Pères[4], lorsqu'elle est favorable à la foi catholique. Il le réfute évidemment, lorsqu'il rencontre une opinion qu'il juge incompatible avec la révélation, comme lorsqu'il s'agit de l'éternité du monde dont on peut, à son avis, démontrer *rationnellement* la création dans le temps ; et il complète l'aristotélisme par diverses théories inspirées d'Avicenne et de saint Augustin. « Tout compte fait, conclut M. Van Steenberghen, nous sommes en présence, une fois de plus, d'un *aristotélisme néoplatonisant*, dans lequel des éléments de provenance diverse ne sont pas vraiment fusionnés. Au plan philosophique, il ne peut être question ici d'*augustinisme*, si l'on veut éviter de brouiller à plaisir les données historiques. C'est comme théologien et seulement comme théologien, par l'esprit et les doctrines principales de sa théologie, que saint Bonaventure appartient à l'école augustinienne ou au courant de l'*augustinisme théologique*. En philosophie, l'augustinisme est une des sources de sa pensée, mais une source secondaire

1. *Ibid.*, p. 463.

2. Cette hostilité éclatera vingt ans plus tard, au moment de la crise averroïste ; mais elle n'apparaît pas encore au moment où saint Bonaventure écrit son Commentaire des Sentences. M. Van Steenberghen le prouve en s'en référant directement aux textes.

3. Par exemple, *In Sent.*, l. II, dist. I, pars. I, art. 1, q. I ; *op. cit.*, p. 449-450.

4. Par exemple, *ib.*, l. II, dist. XIV, pars. II, art. 11, q. III ; et dist. XV, art. 1 q. I ; cf. *op. cit.*, p. 453.

par rapport à l'aristotélisme. Bref, la philosophie de saint Bonaventure est un aristotélisme éclectique et néoplatonisant mis au service d'une théologie augustinienne[1] ».

Cette interprétation semble solidement prouvée. Pourtant, sans contredire les points établis par le savant historien, une autre explication paraît possible. La pensée philosophique de saint Bonaventure est, à notre avis, plus qu'un éclectisme : elle est un véritable essai de synthèse et un franc retour vers l'augustinisme authentique.

Notons-le d'abord, puisque le Docteur Séraphique n'a pas explicitement proposé un système philosophique, on ne peut le retrouver qu'au prix d'un travail d'abstraction[2] toujours délicat où diverses interprétations peuvent se faire jour. Mais ce travail est légitime. Saint Augustin lui-même ne se met jamais dans ses œuvres au point de vue purement rationnel. La sagesse qu'il cherche est la sagesse chrétienne, fruit de la révélation et sa philosophie n'est que sa foi cherchant à se comprendre : « Fides quærens intellectum » ; et pourtant il est possible d'extraire de l'œuvre augustinienne un ensemble de thèses au plan de la raison, unies entre elles par un lien organique et constituant une vraie philosophie. Celle-ci n'est que « virtuellement » dans l'augustinisme, tel qu'il se présente dans l'histoire ; mais elle y est ; et on peut l'en dégager sans trahir la pensée de saint Augustin.

La même opération peut réussir en saint Bonaventure : chez lui aussi la philosophie n'est contenue que « virtuellement », informée par un point de vue formellement théologique. Mais elle y est[3] ; et pour la dégager, il convient de suivre la direction générale du système, l'esprit qui l'anime. Or cet esprit est bien différent de celui de saint Thomas qui adopte l'attitude strictement scientifique d'Aristote. Pour l'Ange de

1. *Op. cit.*, p. 464.

2. Notre interprétation est très proche de celle de M. Gilson ; mais elle s'en distingue en ce que, de la doctrine de saint Bonaventure qui est historiquement une théologie, elle voudrait dégager le système purement rationnel qui y est virtuellement contenu.

3. Quand saint Bonaventure rejette la « conception rationaliste de la philosophie », ce qu'il exclut ,semble-t-il, ce n'est pas le système rationnel en lui-même, puisqu'il lui assigne une place dans la montée de l'esprit vers Dieu, c'est son indépendance, sa prétention de former un tout à part.

l'École, chaque science nettement caractérisée par son objet formel, a son domaine propre, de droit indépendant, quoique soumis à la direction et au contrôle de la sagesse supérieure de la foi et de la théologie : l'esprit de son œuvre, nous l'avons vu, en faisait l'allié naturel des artistes, des philosophes qui revendiquaient pour leur aristotélisme une valeur propre en face des théologiens.

Pour saint Bonaventure, au contraire, les recherches de la science humaine ne sont que des échelons incomplets par eux-mêmes, destinés à conduire à l'unique sagesse surnaturelle. Tout le système n'est que l' « ascension de l'esprit vers Dieu, ascensio mentis ad Deum ». Au plan spirituel, c'est l'idéal franciscain, « recherche exclusive de Dieu et des biens surnaturels, défiance envers la nature et mépris des valeurs humaines[1] ». Au plan philosophique, c'est la méthode théocentrique qui veut tout expliquer par l'influence divine. Saint Bonaventure retrouve ainsi l'inspiration profonde de l'augustinisme authentique : philosophie de la participation où tout s'explique par Dieu. Sans doute, si l'on prend comme centre de perspective Dieu connu par la révélation, la Sainte Trinité ou le Christ, Dieu fait homme, on sort de la philosophie ; mais on peut rester au plan inférieur de Dieu connu par la pure raison ; et cette explication de l'univers par Dieu constitue un système rationnel spécialement apte à aider la théologie, à s'intégrer dans une sagesse totale d'ordre surnaturel.

On peut même préciser davantage le centre de perspective de saint Bonaventure ; lui-même nous y invite, lorsque, au moment de la lutte averroïste, il voit dans l'ignorance des Idées exemplaires le grand défaut d'Aristote, source de toutes ses erreurs[2]. L'*exemplarisme*, telle est, à notre avis, la doctrine

---

1. *Op. cit.*, p. 485. M. Van Steenberghen oppose à ce point de vue saint Bonaventure et saint Thomas « qui adopte une attitude chrétienne plus modérée : il professe un idéal de vie spirituelle qui unit harmonieusement la nature et la grâce, l'humain et le divin, la poursuite des fins prochaines et la recherche du souverain bien : de là, son plus grand souci du progrès philosophique et de ses exigences critiques supérieures ». « *Extrémisme chrétien* et *Humanisme chrétien*, conclut-il, ces deux formules marquent assez bien, croyons-nous, les deux tendances divergentes que nous venons de souligner ». Il me semble que cette différence d'esprit a sa répercussion en philosophie et légitime l'interprétation ici défendue.
2. *Op. cit.*, p. 449.

éminemment augustinienne et accessible à la raison, qui unifie la pensée de saint Bonaventure et caractérise sa « vision du monde ». Sa thèse centrale, son principe fondamental pourrait s'exprimer ainsi : « Tout est intelligible par les Idées exemplaires de Dieu ». La première démarche de cette philosophie est, comme en saint Augustin, de monter vers l'existence de Dieu, et le Docteur Séraphique y atteint aussi comme d'un bond, par la voie intuitive, en contemplant la présence profonde de Dieu en nos âmes. Mais Dieu, pour le philosophe qui cherche à comprendre à la fois l'ordre logique et l'ordre physique, apparaît avant tout comme celui qui porte en soi le monde intelligible d'où rayonne, et la vérité dans nos intelligences, et les perfections dans la hiérarchie des êtres, et la bonté dans les actes de la vie morale.

A ce point de vue, bien des doctrines qui semblaient éclectiques, prennent un sens nouveau et synthétique. Sans doute saint Bonaventure, de tempérament très conservateur, garde, autant qu'il peut, toutes les doctrines traditionnelles de la Faculté de Théologie ; mais il les repense ; il les intègre dans un ensemble où domine l'influence de Dieu et pour lui ces thèses courantes apparaissent comme une affirmation du rayonnement des Idées divines. Ainsi comprend-on sa prédilection pour la théorie psychologique de l'Illumination qui met en si puissant relief l'action des Idées divines sur les nôtres ; ou pour la multiplicité des formes dont chaque degré hiérarchisé dans les créatures marque comme une participation toujours plus parfaite aux Idées divines ; ou pour les raisons séminales où se concrétise la participation active des natures créées à l'ordre providentiel inscrit dans les Idées divines.

On ne peut nier d'ailleurs que cette unification demeure historiquement fort imparfaite et qu'il reste dans la philosophie bonaventurienne des traces d'un « fâcheux éclectisme ». Désireux de faire profiter la science théologique des richesses qu'il découvre en Aristote, il accueille largement les doctrines nouvelles ; mais d'autre part, porté par tempérament à conserver le plus possible les doctrines traditionnelles, il admet également ces thèses courantes peu conciliables avec le péripatétisme. Pourtant, répétons-le, il ne se contente pas de juxtaposer toutes ces doctrines, il les repense et s'efforce de les fondre en une réelle synthèse d'inspiration authentiquement augustinienne.

Mais peut-être son effort était-il prématuré. La résurrection d'une vraie philosophie augustinienne où tout est expliqué au plan supérieur de la sagesse, à la lumière de Dieu, aurait eu plus de chance de succès, si elle avait été entreprise après l'assimilation catholique de l'aristotélisme si brillamment réalisée quelques années plus tard par saint Albert le Grand et saint Thomas[1].

Il reste pourtant, à notre avis, que l'œuvre bonaventurienne contient vraiment cet essai de synthèse augustinienne, organisée autour du centre de perspective de l'exemplarisme. Le Docteur Séraphique forme ainsi comme le trait d'union reliant les doctrines de l'augustinisme théologique avec le système philosophique du néoaugustinisme qui va bientôt s'affirmer en réaction et en face du thomisme. Incontestablement son œuvre a une valeur avant tout théologique ; mais, bien comprise, elle nous permet de saluer en saint Bonaventure un grand philosophe authentiquement augustinien.

P. F.-J. Thonnard,
des Augustins de l'Assomption.

---

1. A ce point de vue, il faut reconnaître la justesse du jugement de M. Van Steenberghen qui voit dans le thomisme un *progrès* sur saint Bonaventure, quant à l'assimilation d'Aristote ; cf. *op. cit.*, p. 485.

L'ÉVOLUTION D'ARISTOTE

Sommaire : Vue d'ensemble sur la vie d'Aristote.
Une grave lacune en partie comblée.
Idée qu'Aristote se fait de l'âme humaine.
Influence religieuse qu'il exerça de son temps.

Le portrait traditionnel que nous nous faisons d'Aristote correspond-il vraiment à la réalité ? Il est pour beaucoup le logicien infrangible, le père impersonnel d'un grand système philosophique sorti tout armé de son cerveau, sans doute disciple de Platon, mais, selon l'expression de son maître, « le poulain impatient qui donne des ruades à sa mère ! »

La réalité est tout autre et un buste antique qu'on a tout lieu de croire authentique, nous le montre avec un regard étonnamment fixe et concentré, un sourire ironique et une ombre de tristesse, comme un homme revenu de beaucoup de choses. Nous savons par son testament qu'il était bon, d'une grande sérénité d'âme et que la modération, le bon sens semblent avoir caractérisé sa vie. Sa curiosité universelle, sa largeur d'esprit, ce juste milieu qui n'est qu'une heureuse harmonie dans le plein développement des facultés, ses hautes amitiés, sa naissance honorable, son opulence même, ont fait de son existence et de son caractère la réalisation de cet idéal d'eurythmie qui satisfaisait si pleinement l'esprit grec. Loin d'avoir été le disciple insurgé contre son maître, Aristote s'est toujours montré le plus déférent des auditeurs de Platon. Dans une pièce de vers qui nous a été conservée, il salue en lui l'incarnation de l'Amitié et il caractérise son vieux maître par ce mot qui dit bien sa vénération profonde : « Il n'a été donné à personne de s'élever si haut. »

Il n'est donc pas possible qu'un tel homme, si pleinement homme, qui a été jeune et qui a vécu, qui a compté des amis dévoués et subi l'assaut d'ennemis acharnés, dont l'esprit, si puissant qu'il fût, n'était cependant pas capable d'envisager d'un seul coup tous les aspects de la vérité et qui avait à mé-

diter sur l'enseignement de Platon, n'ait pas ensuite évolué pour se créer à lui-même une philosophie qui réponde à son expérience et à ses réflexions. On ne le savait pas assez, on vient de le découvrir à nouveau, grâce à un papyrus grec arrivé du Caire à Berlin vers la fin de 1901[1]. Le déchiffrement nous a rendu une compilation due à un obscur grammairien d'Alexandrie, Didyme Chalcentère, mais par un heureux hasard ce fragment jette un jour inattendu sur la seconde phase de la carrière d'Aristote, celle qui n'était pour nous qu'une page blanche[2].

Il est certain que durant sa jeunesse, disons mieux, durant la première partie de son activité littéraire, Aristote s'est consacré entièrement aux travaux de l'Académie. Avec les mêmes préoccupations philosophiques et religieuses que ses camarades de l'Ecole et comme eux, il a subi l'ascendant dominateur de l'enseignement platonicien, et, à l'exemple de son maître, il a publié des dialogues qui sont en partie perdus. L'antiquité en vantait le style et la force. C'est ce qu'on a appelé les *ἐκδεδομένοι λόγοι*, « les traités publiés ».

En 348-7, à la mort de Platon, Aristote quitte Athènes et auprès d'anciens condisciples il ouvre à Assos en Troade une école où il professe pendant trois ans. En 342, il se rend à Pella en Macédoine, peut-être chargé d'une mission politique auprès de Philippe de Macédoine; celui-ci lui confie l'éducation de son fils. Quand Alexandre monte sur le trône en 335, Aristote regagne Athènes, mais au lieu de revenir à l'Académie avec Speusippe, il ouvre lui-même une école dans le quartier du Lykéjon. Il y enseigne jusqu'à la mort d'Alexandre en 323, grâce à la protection d'Antipater et du parti macédonien, mais quand Alexandre disparaît, ses ennemis l'accusent d'impiété, il se sent menacé et quitte précipitamment Athènes pour Chalcis en Eubée. Il y meurt l'année suivante en 322 à l'âge de soixante-trois ans.

1. J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*. Bruxelles, office de Publicité. Coll. Lebègue, 1943. In-12 de 70 p., 1 pl. hors texte.

2. M. Wärner Jager avait publié en 1923 un ouvrage dont le titre présente à lui seul le programme d'une rénovation radicale : *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung*, mais le livre n'avait guère été remarqué que par les spécialistes. Depuis lors, un certain nombre de découvertes ont brillamment confirmé cette thèse fondamentale. L'opuscule de M. Bidez est précisément destiné à donner une idée de cette transformation de nos connaissances.

De cette dernière partie de sa vie, du temps où il dirigeait le Lycée, proviennent tous les grands ouvrages qui nous ont été conservés du philosophe. Ce sont des œuvres nées de son école et inspirées du plus pur esprit péripatéticien. Il faudrait y ajouter nombre de doxographies, procès-verbaux, programmes de leçons, exercices pratiques, etc., dont on trouve le catalogue dans les *Aristotelis fragmenta* de Rose. Aristote se trouve en fait à la tête d'un institut de recherches scientifiques, il est débordé par son œuvre et ses collaborateurs, c'est à peine s'il trouve le temps de rédiger le sommaire de ses leçons et il laisse à ses élèves le soin de publier un certain nombre de ses cours.

C'est sous cette forme dernière, forme impersonnelle, parce que travail d'équipe, que l'œuvre d'Aristote a dominé pendant plus de dix siècles la pensée de l'Europe. Le grand philosophe y a certainement mis, avec l'ultime effort de sa réflexion, les conclusions finales de toutes ses recherches, mais il n'en reste pas moins vrai que l'Aristote traditionnel représente, dans l'évolution de ses idées, le moment où elles cessèrent de s'exprimer sous une forme personnelle pour rendre plutôt l'écho de son enseignement, tel qu'il était devenu au contact de ceux auxquels il s'adressait.

Entre ces deux périodes extrêmes, la période initiale purement platonicienne et la période finale consacrée à l'organisation du Lycée, entre ces années qui vont de 348-7 à 335, période de pleine maturité, est-il croyable qu'Aristote n'ait rien publié ?

Mais auparavant une question curieuse se pose : Comment donc nous sont parvenues toutes ces œuvres qui sont à proprement parler péripatéticiennes ? L'histoire vaut la peine d'être contée.

*

* *

Avant de quitter Athènes pour se réfugier en Eubée, Aristote avait pris soin de remettre en mains sûres la direction de son institut de recherches scientifiques. Théophraste d'Ephèse, l'auteur des *Caractères* que La Bruyère nous a traduits, fut ainsi chargé de la conservation du Lycée et des archives scientifiques dont il recevait le dépôt. A son tour Théophraste, nous le savons par son testament, légua tous ses livres, non pas à l'École, mais à Nélée de Skepsis, le fils du platonicien

Korisbas de l'Épître VI de Platon. Cette sorte d'aliénation devait avoir une suite inattendue. Bientôt en effet les héritiers de Nélée commencèrent à vendre une partie de leurs livres à Ptolémée Philadelphe pour la fameuse bibliothèque que le roi d'Égypte créait à Alexandrie. Puis, craignant que le roi de Pergame Attale, qui constituait dans son palais une bibliothèque concurrente, ne vînt à réquisitionner les papiers d'Aristote et de Théophraste qu'ils détenaient encore, ils dissimulèrent ces archives au fond d'un souterrain.

Un richissisme amateur, grand bibliophile, Apellikon de Téos, ayant eu connaissance du trésor, l'acquit à prix d'or et la précieuse trouvaille revint ainsi à Athènes. Mais en 84-83 av. J.-C. Apellikon étant mort, le dictateur Sylla s'empare de la Grèce, confisque la collection et la fait transporter à Rome. C'est là que le péripatéticien Tyrannion en fit l'inventaire et publia les inédits qu'il découvrait. De son travail dérive l'édition des écrits d'Aristote publiée du temps de Cicéron par Andronicos de Rhodes, ainsi que les catalogues anciens parvenus jusqu'à nous en grec ou en arabe.

L'Aristote ainsi retrouvé devait faire tomber le reste dans l'oubli, et, si des générations d'interprètes se sont appliquées à commenter les écrits sortis des caves de Skepsis, il ne faut pas oublier que nous n'avons plus là que la partie la plus impersonnelle de l'œuvre d'Aristote. Grâce à la compilation de Didyme Chalcentère nous pouvons maintenant nous faire une idée de l'évolution du grand philosophe et remplir quelque peu les pages blanches qui vont de 348 à 335. Malheureusement le papyrus fragmentaire ne satisfait pas entièrement notre curiosité, mais s'il ne nous rend pas une œuvre complète, du moins nous permet-il de saisir sur le fait les chemins par où la pensée d'Aristote a passé pour arriver aux conclusions durables que nous connaissons.

Nous n'avons pas à insister ici sur le *Protreptique* perdu d'Aristote. C'est une œuvre de jeunesse où, comme son nom l'indique, l'auteur exhorte Thémision de Chypre à la philosophie. Nous savons maintenant qu'elle nous est conservée en partie dans l'*Hortensius* de Cicéron, l'un des écrits qui ont le plus contribué à ramener saint Augustin à la foi chrétienne. On en trouvera aussi d'assez longs fragments dans le *Protreptique* que Jamblique a mis comme conclusion à la *Vie de Pythagore*.

Par contre, la plus considérable des publications perdues d'Aristote, son περὶ φιλοσοφίας, ou traité *sur la philosophie* nous présente déjà les éléments d'un enseignement dogmatique, tel que Platon n'en avait jamais composé. Dans cet ouvrage, au cours d'une histoire de la pensée philosophique qui remonte aux sept Sages, aux théologiens et aux inscriptions anciennes, Aristote développait au livre Ier sa conception du retour éternel des doctrines humaines ; au livre II figurait un premier essai de critique de la théorie des idées ; enfin au livre III, l'ouvrage s'achevait par une théologie astrale. Nous avons là dans ce dernier livre le tournant décisif où le maître commence à se dégager de l'influence de Platon et, prenant position, s'affirme en penseur indépendant. Il convient donc de s'y arrêter un instant.

*
* *

On connaît le concept que, sur le tard, Aristote se fit de l'âme. Il l'appelle ἐντελέχεια, c'est-à-dire la forme du corps. L'homme étant un animal raisonnable, l'âme est l'acte d'un corps organisé, capable de vie du fait même de son organisme, mais elle est incapable de survie, car le tranchant du fer ne peut subsister une fois le fer détruit. Dans le *De Philosophia*, Aristote en est encore à des doctrines qui rappellent celles de Platon. Il définit l'âme par le mot ἐνδελέχεια, c'est-à-dire mouvement continu et personnel. Elle est une substance particulière, mue par elle-même et principe en nous du mouvement. Cette substance particulière, qui diffère des quatre éléments, constitue donc un cinquième élément, celui que le *De Cælo* appelait le premier corps, c'est-à-dire l'éther. A la même époque, Héraclite Pontique considérait également l'âme comme une particule de l'éther lumineux.

Ainsi donc l'âme humaine serait divine et congénère des dieux astraux. Aristote l'expliquait ainsi dans le *De Philosophia* : Du moment qu'il y a des êtres vivants qui prennent naissance sur terre, dans l'eau et dans l'air, il serait absurde de croire que dans l'éther, la région la plus apte à engendrer des vivants, aucun vivant ne soit né. Ces vivants sont les astres, et le philosophe montrait que par la régularité, l'ampleur et la constance de leurs mouvements, les astres manifestent une intel-

ligence et une volonté qui ne peuvent être que divines. La divinité appartient au ciel, c'est-à-dire à l'éther, à la région sidérale et en particulier au premier ciel, à la sphère des fixes qui domine et entraîne dans son propre mouvement les orbes planétaires. Ainsi le dieu qui préside au monde est la sphère elle-même. La substance qui le constitue, l'éther subtil, toujours en mouvement et doué de propriétés vitales, est le principe immanent au mouvement et comme l'âme de l'Univers.

On remarquera que la parenté de l'âme et des astres était depuis longtemps soutenue par la tradition orphico-pythagoricienne et que, d'autre part, les écoles médicales d'Ionie cherchaient à se représenter le siège et la substance de l'âme. En réunissant ces deux tendances et en regardant le cinquième élément, l'éther, comme la substance commune de l'âme et des astres, Aristote constituait un système vitaliste où convergeaient les résultats de la science biologique et une antique croyance religieuse.

Platon n'avait vu dans l'univers astronomique qu'une image du Vivant éternel et parfait : chez l'Aristote du *De Philosophia*, le ciel visible prend la place de l'Univers intelligible, c'est-à-dire du monde des Idées. Dans une page célèbre de ce *περὶ φιλοσοφίας* et qui se trouve reproduite dans Cicéron (*De nat deor.* II, 37.95 = fr. 12 R. = 13 W.) le platonicien dissident qu'est devenu l'Aristote de l'école d'Assos, fait consister la conversion au divin dans le passage d'une existence souterraine à la contemplation du ciel, le ciel visible, manifestation immédiate du Divin que les habitants du séjour souterrain connaissent seulement par ouï-dire. La contemplation du ciel visible est ainsi promue au rang suprême : elle devient le terme même de la conversion philosophique et l'équivalent de la contemplation platonicienne du Bien. L'élévation en dignité de l'Univers sensible, de celui au moins des phénomènes célestes, ne pouvait être plus complète.

Ainsi, à cette époque de sa vie, Aristote ne met pas encore à l'origine des mouvements célestes un premier moteur immobile et transcendant, perfection suprême et attrait souverain qui suspend à soi de ce fait seul « le ciel et toute la nature », mais on peut maintenant deviner par quel cheminement de la pensée il est arrivé à cette conclusion.

*
* *

La position prise par Aristote dans son *De Philosophia* devait avoir sur l'évolution religieuse de son temps une influence encore plus considérable. Les idées philosophiques de cette période de sa vie ont été plus tard corrigées par son enseignement du Lycée, sa mystique a imprimé au paganisme une orientation qui persistera pendant longtemps.

Au V[e] siècle av. J.-C. la poussée de sophistique rationaliste avait fait crouler l'édifice des vieilles croyances traditionnelles. On sait comment une réaction de la foi religieuse désemparée, mais toujours vivante, chercha, du côté du rationalisme même la justification dont le culte avait besoin. Platon fut l'un des principaux artisans de cette reviviscence et ce fut lui qui introduisit dans le domaine de la pensée philosophique la notion d'une « divination intérieure ». Il emploie pour la désigner le verbe *μαντεύεσθαι* et il exprime par là l'impression causée sur l'âme par les cérémonies des mystères. Il appelle cette impression divination, parce que les phases ingénieusement graduées de ces cérémonies, en abolissant dans l'âme tout souvenir de ses préoccupations quotidiennes, la libèrent de ses attaches avec le corps, et la mettent en communication avec les puissances surnaturelles capables de l'affranchir. Mais ce ne sont pas seulement les initiations qui peuvent créer dans l'âme cet élan mystique. Le spectacle du ciel étoilé porte l'intelligence capable d'en comprendre la beauté, à s'évader de son individualité bornée pour « deviner » l'âme du monde, sympathiser avec elle et s'unir à elle.

On se rappelle que dans sa théorie de la connaissance Aristote avait soigneusement distingué entre la pensée discursive manifestée par le raisonnement et une pensée intuitive, assez analogue à la sensation, mais qui, à la différence de la sensation, peut opérer sans l'intervention d'organes corporels. Cette intuition implique un contact direct de l'intelligence avec l'intelligible, elle nous fait connaître de manière directe un petit nombre de genres accompagnés des propriétés qui se voient immédiatement en eux, sans le secours d'aucun terme moyen.

Cette intuition, Aristote la reconnaît en particulier dans l'exaltation produite par les initiations, dans les transes de l'agonie et ainsi, dans la croyance religieuse, il sépare nettement les deux domaines voisins de la connaissance et de la foi. Croire et savoir deviennent ainsi les deux aspects corrélatifs de la conscience que nous prenons de l'existence de Dieu. Il a même sur les mystères cette phrase reproduite par Synésius et que l'on n'a pas suffisamment remarquée alors qu'elle coupe court à toutes les discussions sur la manière dont le salut s'opère dans les mystères : « Celui que l'on initie aux mystères, n'a point à faire acte d'intelligence, il n'a qu'à se laisser influencer par une impression ».

Nous le savons maintenant par son traité *De Cælo* (B. 1. 283 *β*) qui reproduit une partie de ce dialogue *περὶ φιλοσοφίας*, le maître faisait expressément appel à une sorte de transport divinatoire devant le spectacle du ciel étoilé, pour donner à l'âme le sentiment d'être momentanément libérée de toute attache matérielle et lui inspirer la croyance à la divinité.

Mais cette divinité, ne l'oublions pas, ce n'est pas, à cette date de la vie d'Aristote, le premier moteur immobile et transcendant, c'est le ciel élevé à la dignité de dieu suprême.

Les véritables fils spirituels de l'Aristote, lorsqu'il professait à Assos en Troade, ne sont donc pas les péripatéticiens du Lycée, mais les stoïciens et les néo-pythagoriciens de l'époque impériale. Comme l'a montré M. Franz Cumont dans son beau livre : *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, pour eux, pour toute la haute société gréco-romaine de cette époque, l'esprit qui nous anime est un souffle ardent de même nature que l'éther où baignent les astres du ciel.

Le principe essentiel de cette religion cosmique, c'est que l'âme participe à une immortalité bienheureuse dans la mesure où elle délie ses attaches avec le corps. Si elle se libère des atteintes corruptrices de la chair, si elle se purifie des souillures que lui inflige ce contact impur, alors il lui est possible de remonter vers l'éther divin d'où elle était descendue et elle sera déifiée à jamais dans la divinité des plus hauts cieux. Formulée d'abord par les Pythagoriciens, reprise par Platon, mise au point par Aristote, acceptée par le stoïcisme, baptisée,

au moins d'intention, par les gnostiques chrétiens, cette religion cosmique avec son eschatologie s'est transmise jusqu'au néo-platonisme des derniers siècles du paganisme. Ce n'est plus d'ailleurs une philosophie. Ces doctrines sont devenues la religion véritable de ceux qui n'en avaient point d'autre. Nous savons maintenant que c'est Aristote qui l'a mise au point, non pas l'Aristote du Lycée, mais celui d'Assos en Troade et que nous a rendu le *περὶ φιλοσοφίας* pendant trop longtemps perdu.

Albert VINCENT.

INTELLIGENCE et INTUITION
chez Bergson et Saint Thomas

SOMMAIRE : I. — *L'intelligence spéculative.*

— Bergson méconnaît la valeur intentionnelle du concept.
— La pensée n'est pas une copie inerte et figée du réel.
— Le concept et le jugement se réfèrent intentionnellement à la réalité, ce qui suppose dans l'intelligence le sens de l'être, ou un contact intime avec le réel.

II. — *L'intelligence pratique.*

— L'intelligence pratique n'est pas une pure « machine logique », mais s'appuie sur une certaine intuition de l'être.
— Le scrupuleux est logique dans ses déductions, mais impuissant faute du sens du réel. Les concepts sont des signes.
— Le travail d'analyse intellectuelle suppose une intuition du réel par l'intelligence ; concepts et jugements étant des signes correspondent au réel, mais ne s'identifient pas avec lui.

I. — L'INTELLIGENCE SPÉCULATIVE

Henri Bergson reconnaît que la philosophie aristotélicienne est « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ». Mais c'est précisément cette intelligence qu'il met en cause. Elle aurait, selon lui, le défaut de garder, dans la recherche spéculative, une orientation pratique, qui la conduit à fixer artificiellement des instants privilégiés, la rendant ainsi incapable de comprendre l'éternel devenir. L'intuition philosophique aurait précisément pour objet de briser ces cadres, et, en prolongeant l'instinct d'une façon désintéressée, de nous faire coïncider avec l'élan vital. La philosophie aristotélicienne, dans une telle perspective, apparaît comme une philosophie « statique », refusant d'envisager la réalité « *sub specie durationis*, et portée à enserrer le réel dans des concepts tout faits, laissant échapper entre leurs mailles logiques le mouvement de la vie. Il serait peut-être possible de montrer qu'une telle critique porterait à juste titre sur une caricature de l'aristotélisme, mais ne ruine aucunement le conceptualisme, tel qu'il nous est enseigné par saint Thomas d'Aquin. Derrière

la rigidité du vocabulaire scolastique, nous pourrions essayer de retrouver la vie même et le mouvement de la pensée.

Pour H. Bergson, « notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité ». *Évolution créatrice*, p. 169. Comme la vie est un perpétuel mouvement, « la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition », une sorte « d'image moyenne » (v. 327 *ib.*) On voit donc ce qu'un tel « concept » peut avoir effectivement d'artificiel. Il ne serait qu'un mauvais décalque du réel, ou tout au plus une sorte de schéma utile pour l'action, mais sans valeur spéculative. A la mobilité du réel l'intelligence substituerait une immobilité factice. En écartant le devenir, elle n'obtiendrait plus qu'un « résidu », une sorte d'épure logique bien incapable de nous faire pénétrer dans l'intimité de l'être. La critique bergsonnienne suppose ainsi que dans le conceptualisme l'intelligence s'identifie avec la réalité, comme l'intuition s'identifie avec l'élan vital, dans son propre système. Or, saint Thomas prend bien garde de nous expliquer en propres termes que « l'espèce intelligible n'est pas ce qui est compris, mais ce par quoi l'intelligence comprend ». « *Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intellectus intelligit* » (S. T., Ia, qu. LXXXV, art. 2). La science, pour lui, ne porte pas sur les idées, mais bien sur la réalité extérieure. « Ce qui est premièrement connu, c'est la réalité dont l'espèce intelligible est la ressemblance. » « *Id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo* » (*ibid.*). Si la philosophie aristotélicienne prétendait confondre concept et réalité, on pourrait justement lui reprocher de ne pas tenir compte du devenir. Mais elle n'a jamais fait sienne une telle prétention. Le concept n'est pas l'objet connu, mais le moyen ou le signe de la connaissance. Il n'épuise pas la réalité extérieure, mais il s'y refère « intentionnellement ». Il n'apparaît donc pas comme un être parfaitement achevé et se suffisant à lui-même, mais il appelle une multitude d'autres signes destinés à le compléter. Le concept ne représente pas dès lors une vue figée de la réalité, parce qu'il ne se confond pas avec elle. Cette dernière, pour employer une expression de M. G. Marcel, demeure toujours « disponible » et le concept constitue ainsi non pas l'arrêt, mais le point de départ du mouvement de l'esprit.

Ce mouvement de l'intelligence, Bergson le compare à

un mouvement cinématographique. Si l'on veut représenter sur l'écran un régiment qui passe, on prendra une série d'instantanés et le mouvement de l'appareil nous donnera une reconstitution artificielle du mouvement réel des personnages. Tel serait le mécanisme de notre connaissance usuelle qui prétend donner vie à nos concepts, en les « enfilant le long d'un devenir abstrait uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même » (E. C. p. 331).

Il est évident que Bergson est amené à la critique de ce qu'il appelle le « mouvement cinématographique » de la pensée par la méconnaissance de la valeur intentionnelle du concept. Si la connaissance ne se composait ainsi que d'un défilé d'images s'estompant mutuellement, rien n'empêcherait alors un chien de connaître. Un animal, en effet, peut avoir la rétine impressionnée par les mêmes images que nous ; s'il ne « comprend » pas cependant qu'il s'agit là « d'un régiment qui passe », c'est faute de pouvoir se référer intentionnellement à la réalité représentée, ou en d'autres termes de découvrir le « signe » à travers ces images qui ne sont pour lui que devenir pur. L'intelligence, au contraire, n'unira pas les concepts d'une façon artificielle, selon un ordre de succession. Dans le devenir, elle découvrira la substance intelligible, qui lui permettra d'unifier ces concepts par rapport à une même réalité. Il est aussi légitime d'abstraire la substance que d'hypostasier un devenir qui n'aurait sans elle aucun sens.

Le mouvement de l'esprit suppose donc ce qu'on pourrait appeler l'intuition d'une permanence. Il est artificiel de confondre l'intelligence avec une machinerie logique. Tout progrès de l'esprit suppose une permanence sous le devenir. Le raisonnement d'apparence le plus formel est soutenu par une intuition. Entre les deux termes d'une équation comme $2 + 2 = 4$ l'esprit a progressé. Cela suppose qu'entre son point de départ et son point d'arrivée, il n'y a pas eu de discontinuité, et que sous le formalisme apparent du raisonnement, une « intuition » permanente s'est développée. Comment H. Bergson peut-il alors affirmer que l'intelligence ne se représente clairement que le discontinu ? Un raisonnement qui ne serait pas « dirigé » par une intuition, serait une pure tautologie. L'appareil logique nous fait souvent apparaître la connaissance comme un système

de concepts reversibles, et c'est pourquoi Bergson a pu dire: « l'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système ». C'est en réalité se tenir là aux apparences. Si l'intelligence peut progresser, c'est parce qu'elle ne dispose pas ses concepts dans le jugement selon une succession purement arbitraire, mais bien selon un ordre intentionnel. La tension vers le réel que nous avons relevée dans le concept, s'accuse encore dans le jugement. Ce dernier n'est pas, dans le thomisme, un décalque de la réalité. Si l'intelligence, en passant de la puissance à l'acte, entend retrouver les articulations du réel, ce n'est pas à la manière d'une copie. Là encore elle ne prétend pas se substituer à la réalité, mais bien à la signifier. « *Differt compositio intellectus a compositione rei, nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa ; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur.* » Bergson n'est donc pas fondé à dire que pour la philosophie des idées « la science, entendue comme le système des concepts, sera plus réelle que la réalité sensible. », Saint Thomas ne souscrirait pas à une pareille assertion. L'intelligence n'épuisera pas la richesse et la complexité du réel, mais elle ne sera pas non plus une fabrique de formes rigides. Si elle emprunte, pour s'exprimer, une forme quelque peu mécanique, elle le doit à sa condition humaine, « *intellectus conjunctus corpori* ». Mais la pesanteur de ces moyens d'expression ne doit pas nous dissimuler le mouvement qui la dirige et l'anime. Ce passage de la puissance à l'acte, de la connaissance confuse à la connaissance claire, suppose une intuition proprement intellectuelle, et une véritable vie de l'esprit qu'on ne saurait réduire à des cadres rigides et discontinus.

Nous admettons fort bien avec Bergson une certaine raideur mécanique de l'esprit humain. Si l'intelligence est orientée vers la quiddité matérielle, « la nature existant dans une matière corporelle », il n'y a rien là qui puisse nous surprendre. L'intelligence emprunte simplement au corps son caractère laborieux, Bergson édifie tout son système à partir d'une définition de l'intelligence, dans laquelle il la confond avec le discours. Il est dès lors facile d'opposer l'intuition immédiate à l'intelligence discursive. Il y a certes une différence entre les démarches du discours et la simplicité du regard de l'esprit.

Mais rien ne nous autorise à situer cette tension en dehors de l'intelligence elle-même. Le discours est la technique même de l'intelligence. Cette dernière, si elle use de tout un appareil logique, ne se confond pas avec lui. S'il est indispensable à un peintre de connaître la technique de son métier, nous ne dirons pas d'un Léonard de Vinci qu'il est seulement un peintre habile. L'intelligence n'aurait-elle pas, pour diriger le discours, son génie propre ? Pour le caractériser, nous proposerions le terme d'intuition. Cette dernière, écrit M. Forest (*Consentement et création*, p. 32), « implique un effort pour montrer comment la saisie que nous faisons grâce à une purification des choses est une révélation de leur sens ». C'est en effet du « sens » même du discours qu'il s'agit. Ce dernier ne nous apparaît pas seulement comme un système réversible de concepts; sous cette multiplicité, il suppose une « direction de l'intelligence. L'intuition est près de la vie, et l'intelligence est intuition, parce qu'elle progresse. Ce progrès serait inexplicable, si l'esprit se confondait avec une machine à déductions. L'intelligence est intuition, parce que tout concept et tout jugement ne prennent de valeur que dans la proportion où ils se réfèrent intentionnellement à la réalité, c'est-à-dire dans la mesure où l'intelligence demeure vivante, ouverte au réel. Dès lors l'effort d'intuition que H. Bergson a fait porter sur la durée pure, et qui l'a amené à l'*Évolution créatrice*, pourrait, semble-t-il, être repris à l'intérieur même de l'intelligence. L'intuition que nous avons du progrès de l'intelligence suppose que ce dernier a « un sens », et ne saurait être assimilable à une série de vues cinématographiques. Nous sommes en présence d'une intuition de la permanence au sein même du devenir. Si l'intuition est à la base de toute mathématique, malgré des apparences purement logiques et formelles, à combien plus forte raison sera-t-elle indispensable à la réflexion philosophique. Il semble donc artificiel de donner à l'intelligence un rôle purement mécanique et utilitaire, pour être amené ensuite à lui opposer une intuition pure, dégagée de toute technique et de toute forme. Si l'intelligence a véritablement un sens, c'est sur ce sens même que devra porter l'intuition. Intuition et discours nous apparaissent donc inextricablement unis. L'intuition est l'âme même du discours. Et l'opposition que M. Bergson met entre

intelligence et intuition paraît alors dénuée de fondement. Nous sommes en présence d'une seule intelligence, intuitive en son fonds, discursive en son expression et ses développements. Le rôle du philosophe n'est pas de s'évader du discours, mais de le confronter avec l'intuition qui le *sous-tend*. Cet effort de référence n'est pas d'ordre purement logique, il suppose un contact intime avec la réalité, ce qu'on a nommé « le sens de l'être ». Cette confrontation met en plein relief le caractère intentionnel et la valeur de signe de tous nos concepts, et empêche ainsi l'intelligence de retomber sur elle-même, en hypostasiant ses propres créations. L'intuition demeure ainsi intérieure à l'intelligence, non plus orientée vers la seule durée, mais vers la permanence, impliquée dans le discours. Et c'est en ce sens que M. Forest a pu écrire (*ib.* p. 33) : « L'intuition non plus de la durée, mais de l'être même... est le point de départ de la métaphysique ».

II. — L'INTELLIGENCE PRATIQUE

Pour étayer sa critique de l'intelligence, Bergson souligne les rapports de cette faculté avec l'action. C'est surtout l'intelligence pratique qu'il considère. D'ailleurs, pour lui, l'intelligence est essentiellement pratique; tournée vers l'action, elle est, en quelque sorte, la faculté de faire des outils. C'est en restreindre singulièrement la portée, nous semble-t-il, que de l'envisager ainsi. Mais, sans insister maintenant sur son rôle spéculatif, nous voudrions tenter de voir, en suivant Bergson sur son propre terrain, comment l'intelligence pratique elle-même se refuse à entrer dans les cadres bergsonniens. Nous ferons appel à l'expérience pathologique. Il nous apparaîtra peut-être alors que l'intelligence, définie par Bergson, n'est pas l'intelligence normale, mais représenterait plutôt une déviation pathologique de l'esprit.

Pour ce philosophe, l'intelligence dégage du devenir des schèmes pratiques, utiles pour l'action, mais sans valeur spéculative. Orientée vers le « mécanique », l'intelligence est donc incapable de comprendre l'intimité de la vie. Elle fragmente l'élan vital pour l'asservir à ses fins utilitaires. Et s'il est vrai, selon le mot d'Aristote, que « tous les hommes ont par nature le désir de connaître », c'est vainement qu'ils feront appel à

leur intelligence pour satisfaire cette aspiration profonde. L'intelligence ne pourra jamais faire autre chose que de composer des concepts, dans un but pratique, alors même qu'elle se voudrait désintéressée. Adaptée merveilleusement à la domination de la matière, elle s'avérera incapable de comprendre la vie.

Dans un tel système, l'intelligence apparaît comme un agencement conceptuel, une sorte de mécanique perfectionnée, valable sans doute pour l'action, mais ne fournissant à la connaissance spéculative que les cadres vides d'une logique formelle. Elle se confond, en d'autres termes, avec la pure analyse. Or c'est précisément ainsi qu'on pourrait, en pathologie mentale, caractériser les diverses formes du scrupule. L'esprit fonctionne alors selon un véritable engrenage de propositions, extérieurement en parfait accord avec les lois de la logique. L'enchaînement des analyses est impeccable. Et pourtant nous sentons, avant tout raisonnement, qu'il y a une faille, au point de départ de la cascade de syllogismes. Si on nous en demande la raison, nous dirons que « c'est une question de bon sens ». C'est ce bon sens, autrement dit ce « sens de la réalité », qui maintient le contact entre l'intelligence pratique et le réel. C'est lui qui guide l'intelligence dans ses analyses. Ces dernières ne sauraient donc se développer d'une façon autonome. Elles doivent se soumettre à l'accord, à « *l'adæquatio rei et intellectus* », qui se continue sur le terrain pratique. Faute de ce sens de la réalité, l'intelligence s'égare dans des analyses impeccables dans leur rigueur logique, mais fausses dès leur point de départ. Elle s'éloigne de plus en plus du réel, semblable à ces voyageurs égarés dans les sables, qui reviennent toujours sur leurs pas.

L'intelligence pratique est donc autre chose qu'une machinerie logique. Ce serait une erreur de la confondre avec ses moyens d'expression. Elle exige déjà une certaine intuition de l'être : ce fil d'Ariane lui permettra de ne pas s'égarer dans ses propres analyses. Si l'intelligence pratique ne disposait pas de ce sens du réel, tous les cadres logiques seraient vides de la réalité, les analyses s'égareraient à l'infini, et l'homme en serait réduit, pour l'adaptation vitale, aux seules formes de l'instinct. Réduire l'intelligence à une logique abstraite, dissimulant mal un découpage « mécanique » ,revient à en nier l'existence.

Si les analyses du scrupuleux n'aboutissent pas, c'est qu'elles ne représentent pas un véritable progrès de l'esprit. Pour prendre une image, on pourrait dire d'elles qu'elles ne « montent » pas, mais « s'étalent ». Elles sont perpétuellement arrêtées par les déterminations du raisonnement, qu'elles sont incapables de dépasser. Les interminables développements ne doivent pas nous masquer un arrêt réel de la pensée. L'esprit saisit bien les propositions, et leur enchaînement logique, mais il est incapable de les situer à leur juste place, dans la hiérarchie des êtres. La composition du jugement n'est plus le signe de la composition du réel. Le jugement ne vérifie plus la norme de la vérité ; « *compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur* ». L'esprit a perdu le sens de la valeur. Pour le retrouver, il lui faudra situer dans un ensemble les déterminations du raisonnement. La détermination du jugement ne lui apparaîtra plus alors comme une limite, un terme, mais bien comme un degré du mouvement de l'esprit. Il ne se perdra plus « dans les détails ». Il donnera au détail sa valeur. Cette valeur ne saurait être pure affaire de logique. La logique vérifie la conformité de l'esprit avec lui-même, et non avec la réalité extérieure. La notion de valeur ne saurait donc être une pure création de la réflexion. Et ceci nous explique l'échec des analyses du scrupuleux. Séparé de la réalité, il essaie par l'analyse de se donner ce qu'on pourrait appeler des valeurs de suppléance. Il veut remplacer une intuition défaillante par des conclusions abstraites. Mais l'entreprise est vaine : l'analyse ne pourra jamais suppléer à la carence d'une intuition. La réflexion analytique ne saurait être purement créatrice ; elle devra se tenir au contact d'une donnée extérieure. Ses « compositions » devront retrouver, pour être vraies, la composition des choses. Elles ne seraient qu'un cadre logique si elles n'étaient pas intentionnellement dirigées, si elles ne tendaient pas vers la réalité extérieure. La critique bergsonnienne de l'intelligence serait parfaitement justifiée si concepts et jugements cessaient d'être des signes. Mais l'analyse n'est pas contrainte, pour progresser, de se refermer ainsi sur elle-même et de faire abstraction de la réalité extérieure, selon le mode idéaliste. Une autre voie lui est possible. Dans l'ordre moral, que nous considérons ici, nous n'avons pas à redouter que l'établissement de prin-

cipes fermes arrête le progrès de la réflexion. L'intelligence, pourra progresser dans l'application des principes. Saint Thomas nous enseigne nettement que l'esprit a pour tâche de créer des identités, là où il se trouve du divers. La réflexion morale s'appliquera donc à rechercher l'identité entre le principe abstrait donné et le cas concret qui se présentera à elle Réflexion n'est pas synonyme de régression. L'intelligence, en se repliant sur elle-même, « créera » la valeur de la vie concrète non pas par une création arbitraire, purement interne, mais bien en se fondant sur la réalité « *cum fundamento in re* ». L'intelligence, vue de cet angle, ne nous apparaît donc pas comme une réalité « statique », un morcelage artificiel du devenir. Elle entend bien retrouver analogiquement le mouvement de la création. Elle demeure ouverte à la vie. La détermination n'est pas un terme : on pourrait dire, en empruntant la langue de M. Lesenne, que l'obstacle est ici encore la source de la valeur. La « soumission » au donné réel n'entraîne pas plus l'arrêt de la réflexion morale que celui de la réflexion spéculative, elle n'entrave pas la liberté de l'intelligence. Mais la liberté spirituelle ne se confond pas avec une fausse autonomie, qui n'en est qu'une déviation. La tentative idéaiste d'une réflexion autonome, d'une création pure de l'esprit, semble une parodie de la Création.

L'intelligence n'a pas à créer l'univers, mais à le découvrir. Si l'on peut parler avec raison d'une création intellectuelle, cette création suppose toujours une tension vers l'être, faute de quoi les analyses les mieux construites retomberont sur elles-mêmes. C'est en tous cas défigurer profondément le thomisme que de le représenter comme une conception statique, fermée, de l'intelligence. Qu'il apparaisse ainsi dans une scolastique décadente, c'est possible, mais telle n'est pas certainement son inspiration profonde, telle que nous la découvrons sous l'apparente lourdeur de son vocabulaire.

CONCLUSION

Bergson souligne à maintes reprises la nécessité de remonter la pente de l'intelligence. « L'esprit ne pense l'esprit qu'en remontant la pente des habitudes contractées au contact de la matière, et ces habitudes sont ce qu'on appelle couram-

ment les tendances intellectuelles .» *La Pensée et le mouvant*, p. 98). L'intelligence ne saurait vraiment dépasser le monde de la matière. Dès lors, si l'homme veut acquérir une connaissance véritablement métaphysique, il est forcé de faire appel à une autre faculté, que Bergson a nommée intuition. « La connaissance intime de l'esprit par l'esprit » (p. 244, *ibid.* en note.) Cette connaissance, en permettant à l'esprit de coïncider avec l'Élan vital par la perception de sa durée propre, lui ferait véritablement découvrir l'absolu. Il y aurait donc deux modes de connaissance, le premier découpant la matière à l'aide de symboles et de signes, connaissance utilitaire et donc relative, et le second, désintéressé, qui coïnciderait véritablement avec l'Absolu. C'est ce dernier qui constituerait la méthode même de la métaphysique et Bergson a pu écrire (*ibid.*, p. 241) : « Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée. »

Nous avons essayé de montrer que Bergson avait été conduit à cette « intuition » par une conception mécanique de l'intelligence. Il semble avoir confondu cette dernière avec l'appareil logique qui en est à la fois la manifestation et l'instrument. Mais l'intelligence comporte déjà l'intuition. C'est l'intuition qui dirige les cheminements de l'analyse, et l'analyse qui prépare les réussites de l'intuition. S'il est permis de distinguer intuition d'analyse, il ne faut pas oublier que dans l'exercice de notre intelligence, elles s'interpénètrent perpétuellement. L'intuition n'est souvent que le couronnement d'une laborieuse analyse. Son caractère simple, sa richesse, la façon brusque dont elle surgit en nous, ne doit pas nous faire oublier le chemin parcouru. Bergson ne semble donc pas autorisé à affirmer que « de l'intuition on peut passer à l'analyse, mais non pas de l'analyse à l'intuition ». Si au lieu de partir d'une certaine définition de l'intelligence, on fait appel à l'expérience psychologique de l'invention, nous voyons bien que nous passons perpétuellement de l'une à l'autre. Une analyse sans intuition ne serait qu'un mécanisme vide et une intuition sans analyse un insaisissable fantôme.

Pour Bergson toute connaissance réelle est coincidence avec l'objet. Or et en conséquence tout signe et tout symbole est nécessairement factice et conventionnel. C'est dans cet esprit qu'il a pu dire que « la métaphysique est donc la science

qui prétend se passer de symboles » (p. 206, *Pensée et mouvant.*) Dans la philosophie thomiste, le signe n'apparaît pas comme une réalité illusoire, ou tout au plus nécessaire à la manipulation de la matière. L'intelligence, en affirmant l'identité sujet-attribut dans l'acte du jugement, n'entend pas décalquer l'identité des choses, coïncider avec la réalité, mais y correspondre. Elle tend vers la réalité par le signe *(intentio)*. L'intuition bergsonnienne au contraire voudrait s'identifier avec le réel. Saint Thomas accepte un certain recul, un certain dégagement de l'intelligence vis-à-vis de la réalité extérieure. L'esprit dégage du mouvant un sens et une direction. Mais rien n'autorise Bergson à considérer ces êtres intentionnels comme des constructions artificielles, sous peine de se placer dans la perspective kantienne. Nous nous trouvons en présence d'intuitions intellectuelles profondes. Si on les met en doute, qu'on le veuille ou non, on prend la suite de Kant, on rentre chez lui, dans son domaine, et rien ne servira d'appeler l'intuition au secours. Dans *La Pensée et le mouvant* Bergson a un passage sur « les faux problèmes » qui pourrait illustrer cette affirmation. Il prend comme exemple le problème de l'origine de l'être. L'idée de néant étant pour lui une pseudo- idée, le passage du non être à l'être est un faux problème. Mais pour l'intelligence qui constate le mouvement, la considération d'une durée éternelle n'est pas une explication. Elle demande une cause et un but au mouvement du monde. On peut avec Kant considérer cette exigence métaphysique comme illusoire, mais on ne peut pas avec Bergson tenter de la satisfaire par le succédané de l'intuition. Cette intuition de la durée laisse notre intelligence inassouvie. Elle n'accepte pas de ne pas poser le problème, et ce problème, l'intuition le laisse sans réponse.

Si l'intelligence n'accepte pas de ne pas poser le problème, c'est qu'elle sait bien qu'il se pose à elle, non pas superficiellement, mais dans son intimité même. Elle sait bien qu'elle n'est pas faite seulement de mécanismes rigides et bien agencés, et que les problèmes qu'elle se pose ne sont pas de « faux problèmes ». Si elle est avertie, elle ne se laisse pas prendre à ses propres mécanismes, car elle aussi est réflexion. « Notre intuition est réflexion », écrit Bergson se défendant à juste titre du reproche de facilité. Mais cette réflexion est chez lui une

torsion, une « inversion » du mouvement naturel de l'esprit et ce « reproche de facilité » n'en use-t-il pas à son tour vis-à-vis de l'intelligence ? La « réflexion » consiste-t-elle à marcher à contre-courant de l'intelligence, en cherchant à se passer de signes et de symboles, ou bien au contraire à accepter ce dégagement de l'esprit, qui recherche dans le signe le sens du mouvant ? Faut-il invertir ou respecter le mouvement profond de l'intelligence humaine ? Telle est l'option fondamentale, qui oppose Bergson et saint Thomas, et le fondement même du problème métaphysique.

J. Jérome.

IDÉES RELIGIEUSES DES PYGMÉES MA M BOTE

NÉGRILLES DU HAUT CONGO

Les Pygmées, ou Négrilles dont il va être question dans cette étude, ont leur territoire de parcours à l'ouest et au nord-ouest de Kongolo, chef-lieu du Bas Katanga, entre le Haut Congo ou Lualaba et le Lomami. Ils n'ont plus aucun rapport avec leurs congénères, les Ba tembo de la Luvua et les Ba lungwe de la Lufira, deux affluents de la rive droite du Lualaba.

Ils sont tous connus sous le nom générique de Ba tua, forme archaïque du nom bien connu des Bantu, et qui signifie « Ceux qui ont de la tête, ou du jugement ».

Le bruit courait, et on l'avait même imprimé, que les Ma m bote avaient un idiome entièrement distinct de celui des Nègres. Cette assertion avait un grand intérêt, car, si elle était véridique, il en résultait que ces Pygmées, à l'encontre de tous les autres, avaient su sauvegarder ce trésor ancestral, et avec lui, sans aucun doute, beaucoup des idées originales dont il est nécessairement le véhicule et le gardien. Nous pourrions ainsi avoir la certitude de découvrir quelques données primitives dans les idées religieuses des Pygmées, quelques facteurs particuliers dans les éléments de leur culture.

De passage à Kongolo en 1937, ayant reçu de nos Pères la confirmation de cette opinion, je leur exprimai un ardent désir de voir les Ma m bote dans un de leurs campements. On me conduisit en camionnette à environ 70 km. à l'ouest-sud-ouest de Kongolo, au village nègre de Hamba.

Le camp des Ma m bote se trouve à proximité immédiate de ce hameau. Les Négrilles étaient en pleine confiance avec

le missionnaire qui m'avait amené, car il leur avait fourni, sur leur demande, un catéchiste nègre qui venait de mourir ; et ils en désiraient un autre. A son dernier passage, le Père leur avait distribué des munitions pour la chasse, et ils lui avaient apporté tout leur butin d'un jour : cinq pièces de gibier à raison de trois francs la pièce, ou d'un franc par quartier si la bête devait être découpée. « Tu nous as envoyés et Dieu nous a aidés : Mungu u na tu sahidya », lui dirent-ils, dans leur ki swahili.

Au premier appel du klaxon, les jeunes Négrilles du campement accoururent au village avec empressement et se mirent à notre disposition. Nous eûmes pour les étudier l'après-midi de ce jour et la matinée du lendemain.

La question de leur idiôme fut résolue par le relevé d'un vocabulaire de 250 mots, les plus essentiels en toute langue.

Les Ma m bote sont polyglottes. La plupart d'entre eux parlent comme langue de relation le ki swahili très altéré du Congo belge, et quelques-uns savent aussi le ki luba. Le vocabulaire recueilli ne se confond avec aucun de ces deux dialectes. Je ne pourrais affirmer qu'il soit identique au parler des Ba songe, la tribu maîtresse des Ma m bote, mais c'est incontestablement un dialecte bantu. Tous les mots en ont été comparés, depuis, avec les termes équivalents de quatorze autres parlers de la même famille. Pas un seul ne présente une forme originale indépendante. Chose curieuse, certains termes sont plus proches de leurs équivalents en dialectes très éloignés, tel l'e wondo du Cameroun, que du ki luba, le proche voisin du ki songe au sud et à l'ouest. On peut en tirer la conclusion que si les Ma m bote parlent un dialecte distinct de celui des Ba songe, c'est qu'ils sont en possession de leur idiome bantu depuis un grand nombre de siècles, au point d'avoir pu lui imprimer un caractère propre qui le distingue très nettement du ki luba avec lequel j'ai pu le comparer. Et si leur idiome s'identifie avec le ki songe, on peut en tirer la même conclusion, car ils n'ont gardé aucune trace d'un parler non bantu. Tous les efforts faits par mon compagnon de voyage, qui avait cru à leur connaissance d'un idiome propre, pour leur extorquer d'autres termes que ceux qu'ils m'ont donnés, sont demeurés vains. Lui-même y retrouvait soit des mots des dialectes bantu qu'il connaissait, soit des termes évidemment apparentés au bantu.

Nous pouvons donc affirmer que si les ancêtres des Ma m bote ont jamais eu de langue propre, ils l'ont perdue depuis si longtemps que nos contemporains n'en ont rien retenu et n'en ont gardé aucun souvenir. Pour arriver à un pareil état de choses qui ne s'est pas encore réalisé chez nous après vingt siècles, puisque le français contient encore des mots celtes, il faut que la vie des Ma m bote soit depuis très longtemps en dépendance étroite des peuples bantu, qui les ont submergés et, dans une large mesure, subjugués.

Le vocabulaire recueilli manifeste presque toujours l'emploi du pronom de catégorie et de nombre devant les noms, suivant la règle bantu. Le substantif a perdu souvent la première consonne du schéma primitif de tous les noms bantu qui était C V n C'V' (consonne, voyelle, n ou m, puis deuxième consonne, deuxième voyelle). Assez souvent aussi il a laissé tomber la voyelle finale, comme dans les parlers du Cameron méridional et dans le dyolla de la Casamance. La nasale médiane a souvent disparu ; d'autres fois, elle termine le mot et la seconde syllabe est *amuie*.

Comme leur parler, leur civilisation et particulièrement leurs idées religieuses doivent donc être en étroite dépendance avec la culture et les idées religieuses des Bantu.

Il restait à le vérifier ; mais il fallait pour cela se transporter au campement des Négrilles. La chose était facile : cinq minutes de marche à pied nous en séparaient.

* *

Ce campement était établi en pleine forêt. Un simple rideau de grands arbres le séparait du village nègre, du côté sud ; et sur ses trois autres côtés il était encadré par la forêt vierge, où les Négrilles avaient dégagé pour leur installation un quadrilatère de 80 mètres de largeur sur environ 100 de longueur.

Pendant les premières et les dernières heures de la journée, les seules où le camp était pratiquement habité, on y jouissait de l'ombre des grands arbres qui lui servaient d'écran contre le soleil.

Le village comprenait vingt maisons, dont dix-neuf de forme rectangulaire et une de forme ronde. Elles étaient très basses et disposées en rectangle autour d'un espace entièrement dégagé. Seule, la hutte de l'*i lunga*, chargé de la police du

camp, se trouvait quatre pas en avant de la rangée de maisons du côté oriental. On aurait pu voir dans ce détail, et dans la distribution, en ordre dispersé, des quatre maisons du côté sud, une disposition d'ordre militaire ou policier.

Une chose frappait dès l'abord au point de vue religieux : la plupart des maisons d'habitation avaient comme dépendance tantôt sur l'un de leurs côtés, ou même sur les deux, tantôt devant l'ouverture de leur porte un édicule en miniature, dédié soit à un Génie soit à un mort. Les premiers sont de forme rectangulaire comme les maisons ; les seconds de forme conique, portaient le nom de *ka ba Fu*, « celui des Morts », emprunté au dialecte ki luba.

Les huttes de Génie, auxquelles ont droit aussi les grands chefs défunts, atteignent parfois chez les Ba luba des dimensions respectables. J'en ai vu une où l'on pouvait se tenir debout, tandis que dans les autres un enfant même ne pourrait pas rentrer. En général, quoique plus grandes que les huttes des morts, elles ne dépassent pas 50 centimètres ; celles des morts sont formées de quelques branches recouvertes d'herbe : elles n'ont guère que 40 centimètres de haut.

Ces édicules, très en usage chez les Ba luba, et qu'on retrouve jusque chez les Banya ruanda, sont supposés servir d'abri aux Génies et aux morts en visite au propriétaire de la hutte. Ces êtres invisibles peuvent y entrer pour s'y reposer et même y dormir, d'où le nom d'*ama raro*, dortoirs, qu'on leur donne au Ruanda. On aime mieux recevoir ces visiteurs en dehors de chez soi. On y dépose pour eux de petites portions de vivres et de boissons, car ils sont réputés petits et sobres, quoique puissants et redoutables, d'où le nom d'*ibi gabiro*, lieu de distribution ou d'offrande, qu'on donne aussi à ces édicules au Ruanda. Les Ba tua de l'U rundi les appellent aussi *ibi ka soro*, lieux de l'impôt, et *ibi sezerua*, lieux étendus d'herbe, comme on le fait pour accueillir les visiteurs de marque.

Dans un village que nous avions traversé entre Kongolo et Hamba, l'un de ces édicules contenait une statuette en argile représentant un crocodile, le Génie des eaux *M'amba* la queue dressée en allure de course ; dans une autre je vis une planchette sur laquelle était sculpté en relief le serpent du Génie Kongolo, le serpent mythique qui se reflète au firmament dans

l'arc-en-ciel, d'après les Ba kongo[1]. Partout en Afrique les Génies se plaisent à apparaître aux hommes sous des formes reptiliennes. Je n'ai pas remarqué de ces figurines dans les édicules religieux des Ma m bote.

La maison du chef de clan était la première du côté du soleil levant ; celle de son héritier lui faisait face à l'ouest. La première était flanquée à droite de l'édicule du Génie *Lu hucue*[2], en ki swahili *Lu kusu.* La seconde avait devant sa porte l'édicule du Génie *Mu i lombe.* Deux autres huttes, la quatrième et avant-dernière du côté du chef, et la hutte ronde qui fermait la rangée de l'héritier, avaient aussi un ou deux édicules de Génies : celui de la première était dédié à Yenga-Yenga ; ceux de la hutte ronde à M'ona Bunga (le fils de Bunga), protecteur du fils du propriétaire, et à un certain Kapitan qui fut peut-être l'esprit d'un grand chef, comme l'indique son titre européen de capitaine. Cinq autres maisons étaient flanquées de un ou deux édicules aux défunts. Derrière la maison du chef il y avait aussi un petit poulailler carré posé à terre. En retrait des maisons du côté sud, on voyait un panier magasin, le seul du campement, et un hangar ouvert à tous les vents.

Ces trois détails indiquent la grande pauvreté de ce village, qui ne pouvait vraiment compter pour sa subsistance quotidienne que sur les produits de la cueillette des femmes et la chasse des hommes. Le campement ne possédait d'ailleurs aucune plantation et ne faisait aucun élevage.

* *

On comprend dès lors leur culte intéressé et assidu pour les Génies et les défunts, car c'est sur l'aide des uns et des autres plus que sur leur propre industrie que les Négrilles comptent pour le succès de leurs entreprises cynégétiques. Une partie de leur gibier leur sert à acheter des céréales et des bananes aux Nègres.

Les Ma m bote donnent aux Génies le nom de *M'ici* ou *M'eci*, pour *Ma ici* : c'est une transformation du ki luba *Ba kisi* par chute de la consonne initiale *k*. En ki swahili on les

1. Kongolo est une esquisse de redoublement du mot ngolo, dérivé ne gondo.
2. c = tsh.

appelle *mi zimu.* On les qualifie aussi du nom commun de *mu longo*, le puissant, ou de Ma hamba, celui ou ceux qui commandent. On distingue les Génies de la montagne *M'eci a bu ruru*, et ceux des eaux *M'eci a ma si.*

M'ona Bunka ou *Mu ana Bunka*, le fils de Bunka, habite une colline située à l'ouest du village de Hamba. La colline voisine est habitée par le petit- fils de Bunka : *Ka m pone n kala*

Rien ne permet de confondre les collines avec les Génies qui les habitent et dont elles portent le nom. Les Génies sont complètement indépendants des accidents de terrain, des arbres ou des rivières où ils demeurent habituellement. C'est ainsi que Mu yumbi, le Génie d'une colline que les Belges avaient éventrée pour y tracer le chemin par où nous étions venus, avait déjà choisi son domicile ailleurs. Ce sont les voyants, les magiciens, les devins, qui révèlent ces déplacements au vulgaire, lequel a une foi aveugle dans leurs oracles, car « c'est le Génie lui-même qui leur fait savoir le lieu de sa nouvelle permanence ».

Le Génie de la colline qui domine Kongolo s'appelle *Lu pibue* ou *Lu pimbue.* Il est l'objet d'un culte très suivi. Les païens vont lui porter des poules ou des moutons, jamais de chèvres, que le prêtre immole en demandant, entre autres choses, le nom que devra porter le nouveau-né qu'on lui présente. Ce nom sera celui que le prêtre prononce au moment où l'enfant se décharge sur l'autel de *Lu pibue.* On lui demande aussi bien d'autres faveurs. Ce Génie traverse de temps à autre le *Lualaba* qui est barré en cet endroit par un rapide ; et va rendre visite à sa mère *Mi hongo* et à son père *Himba* qui habitent deux autres collines sur la rive opposée du fleuve ; mais il est inutile d'ajouter que la colline ne bouge pas pour autant.

Il était question, au moment de mon passage, de construire un pont sur les rapides pour y faire passer le chemin de fer qui relierait la voie d'Albertville à Kabalo à celle qui va de Kongolo à Kindu. Ce travail a été fait depuis.

Bien des Génies ont dû en être dérangés : Lia qui habitait aux Portes de fer du Congo, à quelques kilomètres en aval, et que le bruit du train dérangerait, mais surtout N yange qui résidait dans l'île des rapides, et probablement Lu pimbue si l'on a touché à sa colline. « Si le Gouvernement réalise ce

projet, disait un Noir, les Génies seront évidemment obligés de partir » : ses dévots seront quittes en allant le consulter ailleurs.

Citons encore les Génies *Luu, Mu longoi, Bu luko*, et surtout *Mu hambua*, dont la colline domine le fleuve à quinze kilomètres en amont de Kongolo sur la rive droite.

Ces Génies sont, en règle générale, des mâles. On admet qu'ils ont des femmes puisqu'ils ont des fils, mais on avoue n'en connaître aucune. Ceci relève de leur vie privée. On affirme par ailleurs que ce ne sont pas des hommes morts.

Il est probable pourtant qu'ils sont un avatar de héros civilisateurs dont on a oublié l'histoire et que, par la suite, on a, je ne dirai pas divinisés, mais spiritualisés ou surnaturalisés. En effet Kongolo, qui est très honoré dans la région, puisqu'il est considéré comme le héros civilisateur des Ba luba, était fils du chef des Ba hemba qui résident sur la rive droite du Congo, en aval de Kongolo. Il vola l'une des femmes de son père et s'enfuit avec sa conquête sur un canot de papyrus pour venir s'établir sur la rive gauche. Le canot chavira, la femme se noya et fut changée en crocodile *M'amba. Kongolo*, sur la fin de ses jours, fut lui-même changé en un grand serpent, l'arc-en-ciel. Si l'on voit l'arc-en-ciel plonger dans le fleuve par une de ses extrémités, c'est que Kongolo va rendre visite à sa femme M'amba.

Le sanctuaire en miniature que l'on érige à Kongolo se compose de deux petits cônes en paille tressée réunis par leur base. Au point de leur jonction, une ouverture pratiquée dans le cône supérieur permet de déposer une offrande sur le treillis qui ferme la base du cône inférieur. Le tout est fixé à un mètre du sol sur un piquet.

Le plus grand Génie des Ma m bote est *Lu hucue*. Je n'ai pas pu recueillir de détails sur sa biographie : notons toutefois que son nom est une déformation du mot *Lu Kungu* qui signifie « le *chef* » en certains dialectes, et qui sous la forme *Kongo* est avec *N zambi*, qui a le même sens, un des noms de Dieu chez les indigènes du bas Congo.

Lu hucue est, disent les Ma m bote, l'esprit des cours d'eau et des forêts, du poisson et du gibier. Il demeure dans la forêt à l'est, sur les bords de la rivière qui porte son nom. Il s'était incarné récemment dans le sein d'une femme qui était allée

puiser de l'eau dans cette rivière. On m'expliqua brutalement qu'il avait pénétré dans le ventre de la femme et qu'il en était sorti avec l'enfant : que l'esprit était dans cet enfant, qu'il demeurait avec lui. Il semble bien qu'il ne puisse s'agir d'un simple fait de possession. Comme je marquais une certaine incrédulité, on m'affirma que le fait n'était pas isolé : un enfant du campement était aussi l'incarnation d'un autre *Kuba*, c'est-à-dire d'un autre « Grand », et on me fit remarquer que pour s'incarner ainsi, les *Mi zimu* en demandaient la permission à Dieu.

C'est leur tête *ki cue* qui révèle ces choses aux Négrilles pendant leur sommeil : ce qui semble indiquer qu'ils prennent certains de leurs songes pour des révélations du monde surnaturel.

L'enfant en qui Lu hucue s'est introduit ne porte pas d'autre nom que celui de son patron invisible, ce qui semble impliquer qu'il n'agit que sous l'influence de cet esprit possesseur, même s'il ne s'agissait pas d'une véritable incarnation. J'aurais voulu savoir si Lu hucue aurait pu s'incarner à nouveau ou s'emparer d'une autre personne, avant que cet enfant ne soit mort. On m'a répondu : « Dieu seul pourrait te répondre à cette question ».

L'esprit peut en même temps habiter la forêt, et posséder un homme, « parce qu'il peut suivre les créatures de Dieu et s'en emparer ». Cette désertion paraît conférer aux Esprits le privilège de la multilocation, sinon celui de l'ubiquité. A ce sujet, et par manière de comparaison, on m'affirma que Dieu peut aussi « saisir un homme », le posséder « : Mungu u fwata mutu ».

Cette déclaration a lieu de surprendre. Aucun des auditeurs n'a pourtant protesté. Je ne pense pas qu'elle soit d'origine nègre, surtout dans le sens d'une incarnation de Dieu dans l'homme[1]. Elle a pu être suggérée au Négrille qui l'a émise par la doctrine du mystère de l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ : ce qui suffit à expliquer à cause de ma qualité, le silence des assistants. Il en a été de même sans doute des

1. Le Ma n gofo de Cabinda, Congo portugais, chef du culte païen, m'a pourtant dit que Dieu pouvait prendre même les formes d'un palmier et des serpents, etc., parce que c'est lui qui a tout créé. Il fait ce qui lui plaît.

différents prophètes qui se sont élevés en pays nègre depuis l'introduction du christianisme et qui se sont donnés comme possédés de Dieu ou de l'esprit de Dieu. Mais il faut reconnaître qu'elle avait une base dans la croyance indigène à la renaissance des morts et à la possession des vivants par les Esprits ou même à la réincarnation de ces derniers. Ce sont là des croyances vaines, mais dont l'existence peut faciliter l'acceptation des mystères du christianisme sur l'Incarnation et l'habitation de Dieu en nous. Un apostolat prudent et éclairé pourrait en tirer parti pour la conquête des âmes au Christ, en montrant qu'il n'y a point d'abîme entre les croyances primitives et les vérités de la foi chrétienne ; mais que les premières étaient des pierres d'attente pour l'édification de la cité de Dieu. Il ne viendrait en tous cas jamais à l'idée d'un Nègre ni d'un Négrille de bâtir pour Dieu un édicule analogue à ceux des morts ni même des Génies.

* *

La croyance à la renaissance ou réincarnation des morts est très vivante dans la région du *Lualaba*. Chez les *Bata bwa* de la Lukuga en particulier, les femmes mariées possèdent toutes des statuettes androgynes représentant leurs ancêtres masculins et féminins. Elles ne s'en séparent ni le jour ni la nuit, elles les entretiennent et leur adressent continuellement des prières, et leur offrent des cadeaux ou des parures, pour que l'un d'entre eux, homme ou femme, suivant le goût de chacune, veuille bien s'incarner en elles. On a bien voulu me faire cadeau à Albertville, de l'une de ces statuettes en racine de bois dur, parée d'un beau collier, qui avait appartenu à une chrétienne repentie, retombée quelque temps dans ces pratiques païennes... De même les jeunes filles *Vakwa n yama* ne se séparent jamais d'une poupée qu'elles portent sur le dos et dont la perte, disent-elles, équivaudrait à la perte de leur faculté de devenir mères.

Les Ba songe et les Ba luba demandent aux Esprits de leur octroyer des enfants, la santé de ces enfants et des biens de toutes sortes ; mais jamais la pluie qui est la propriété de Dieu. A ce sujet les Ma m bote m'ont assuré qu'eux-mêmes avaient moins de confiance aux Esprits. « Si vous rencontrez un Mu zimu, dirent-ils, vous mourez ; et si vous lui demandez

la santé d'un enfant malade, quand vous revenez de la montagne où vous lui avez sacrifié une poule, un mouton ou une chèvre, vous trouvez votre enfant mort. » Il est possible que ce témoignage soit celui d'un ancien pélerin dépité. Il semble, en effet, qu'il ne pourrait énoncer pareille assertion, si lui-même ou quelqu'un des siens n'avait eu vainement recours aux Génies pour obtenir la guérison d'un enfant malade. Car aussitôt après on m'affirmait que Dieu travaillait avec les *Mi zimu* du campement. Il est vrai que les Ma m̩ bote, disent aussi que c'est Dieu et non les Esprits qui tue les hommes et qui fait naître les enfants. Mais il n'intervient pas directement. Il se sert en général des causes secondes, à qui il fournit le pouvoir magique ou naturel nécessaire pour réussir dans leurs entreprises, comme « il aide le chasseur à la poursuite du gibier », ainsi que nous l'avons déjà vu.

C'est ainsi qu'il a permis à *Lu hucue* de posséder un enfant ou plutôt de s'incarner en lui.

De même, un autre interlocuteur affirma : « Si un enfant naît à ma femme, c'est l'esprit de mon père qui le fait naître ».

Cette attribution des naissances à l'esprit du père indiqu que nous sommes ici en un milieu de civilisation patriarcale et de descendance masculine, où ce sont les maris ou leurs pères, et non les oncles maternels ou les frères des femmes qui règlent les affaires de famille ; à l'encontre des civilisations matriarcales où la descendance est féminine, et où les héritiers de l'homme sont ses neveux utérins et non ses fils.

Toutefois le chef de famille ne jouit pas pour autant d'une autorité absolue ni pendant sa vie terrestre ni au pays des morts. Pour les plus graves décisions il doit consulter ses frères tant en civilisation patriarcale qu'en milieu matriarcal. Aussi arrive-t-il que les morts se disputent parfois pour savoir qui d'eux naîtra le premier, dans le sein de leur petite-fille ou de leur petite-nièce. Ces désaccords se manifestent par des douleurs d'entrailles chez les futures mamans de la tribu des Wa fipa, au dire du R. P. Maurice. C'est le plus fort des deux morts qui l'emporte finalement, ou le plus rusé, comme dans les querelles des vivants. A chaque naissance, ce sont ceux d'autrefois qui reviennent « *si ba m bele wali* », disait un Ma m bote. Quand la question s'arrange à l'amiable, c'est que l'un des compétiteurs aurait convenu : « celui-ci doit venir ou passer avant moi ».

Dans plusieurs tribus nègres, chez les Sérers du Sénégal, on consulte les devins pour savoir lequel des ancêtres vient de renaître dans les nouveau-nés afin de lui donner son propre nom, de crainte de le froisser gravement en le méconnaissant, et de provoquer son départ à bref délai au pays des morts.

Les Esprits de la montagne sont très puissants, ainsi que l'indique leur titre de Mu longo et de Ma hamba.

Mon informateur m'assure qu'ils ont beaucoup de *bu lozi*, c'est-à-dire de pouvoir maléfique, ce pouvoir auquel les sorciers doivent aussi leur faculté redoutable, tant en ce monde qu'en l'autre. Grâce à lui les Esprits tuent les hommes qui les voient par surprise ou à qui ils en veulent. Ceux de la colline Mu ana Bunga creusent même des tombes pour y enterrer les passants.

Notons d'ailleurs que les mots *mu longo* (celui puissant) et mu lozi (celui sorcier) ont la même origine, comme *mu kungu*, *mu kongi* et *mu hozi* qui signifient « le chef » en dialectes variés ; quoique *mu lozi* soit réservé aux maléficiers ; et que *mu lungu* s'applique aussi à Dieu en Afrique Orientale.

« Si pourtant, hasardai-je, on faisait la rencontre d'un Esprit bon, qu'arriverait-il ? » — « S'il n'est pas méchant, il viendra avec vous, il vous accompagnera, répondit un jeune homme. »

Qu'avait-il dit ! Un vieillard intervint brusquement et répartit en ki swahili : « Le bon où est-il ? Wa zuri u iko wapi? Tous les Esprits sont mauvais, Dieu seul est bon. »

Je me retournai vers le jeune homme pour voir s'il continuait à soutenir son opinion, il répondit : « Voilà ce que dit notre vieux ; ce qu'il dit, nous le disons aussi ». Il rétractait donc ce qu'il avait affirmé à la légère, sans y avoir jamais réfléchi auparavant. Comment aurait-il pu répondre autrement à ma question ? Il est évident que celui qui est essentiellement bon, ne fera pas le mal sans motif. Mais le vieillard a rejeté même l'hypothèse de l'existence d'un Esprit bon. Tel n'est sûrement pas l'opinion des Noirs qui demandent tant de bonnes choses à ces Esprits, non plus que celle des Négrilles qui leur dressent des édicules au pied de leur cabane. Il est vrai qu'au Moyen Age, les Européens demandaient des services au diable lui-même ; mais c'était au prix de leur

âme, alors que cette dernière condition ne se pose pas du tout à un Nègre ni à un Négrille.

Je pense que la vraie solution à ce problème m'a été donnée par un prêtre païen, l' « euyi » des Ku dyollai de la Casamance : « Nous disons parfois que nos Génies sont mauvais, comme on dit d'une chose qu'elle est tellement bonne qu'elle en est mauvaise, ou qu'elle est mauvaise à force d'être bonne. » Tel est le cas par exemple d'un fonctionnaire inflexible sur les règlements, ou encore celui d'un aliment trop savoureux dont on est porté à abuser : les liqueurs, etc...

Les Génies ne sont que des agents de Dieu, ils appliquent les sanctions de la loi divine. Les transgresseurs impénitents de ces lois ne peuvent pas les trouver de leur goût.

Toutefois les Nègres ne refusent pas d'admettre que le Génie soit juste, car il ne fait qu'appliquer les lois de Dieu qui est juste et bon, comme ils aiment à le proclamer. S'il leur arrive de dire le contraire dans un accès de dépit, de colère ou de douleur, c'est dans le sens que nous venons de voir ; parce que Dieu s'est montré sourd à leurs prières ou qu'il ne les épargne pas à la suite de leurs fautes. L'échelle de ces fautes sujettes à sanction est d'ailleurs beaucoup plus étendue que le décalogue dont elle admet les principaux points. Elle s'étend à une foule de prescriptions superstitieuses qui n'ont rien de commun avec la justice et la loi naturelle, mais que le code du savoir-vivre de la société nègre considère comme des incongruités, des inconvenances, des incorrections, des hardiesses, des imprudences, des sans-façon inadmissibles.

* *

Nous avons déjà vu que *Dieu*, au dire des Ma m bote, est l'auteur de la vie et de la mort, que c'est lui qui permet à un Esprit de s'incarner ou de s'emparer d'un homme ou d'un enfant, à un défunt de renaître. C'est lui aussi qui donne du succès à la chasse, quoique le Génie de la rivière et de la forêt Lu hucue soit préposé par lui au gibier. Quand les Ma m bote partent à la chasse et qu'on leur souhaite bonne chance, ils répondent : « Si Dieu veut, nous aurons beaucoup de gibier. »

Ils appellent Dieu *Mungu* quand ils parlent ki swahili et *Lu anda* dans leur dialecte usuel. Mungu est une contraction de *Mu lungu*, par la chute normale de la première consonne

du radical. Certaines tribus du Tanganyika et du Kénya se servent de la forme intermédiaire Ma ungu. Ce nom signifie : Celui [qui possède] le principe de l'énergie vitale, de la puissance, de la supériorité sous toutes ses formes *lungu.*

Le terme *Lu anda* a la même portée. On le retrouve peut-être dans le nom du royaume de *Ru anda* et certainement sous sa forme complète dans celui de l'*Uganda.* Ce mot dérive d'une forme plus archaïque en *u* : *gundu, gulu,* qui a le même sens que *lungu* dont il a inverti les deux syllabes.

En *ruganda* Dieu s'appelle *Gulu,* aussi souvent que *Ka tonda* qui a la même formation que *Lu anda.* Ceci n'empêche pas que *gulu* signifie d'ordinaire « le ciel » et dans certains dialectes « la montagne ».

Négligeons, parce qu'elle peut être un écho du catéchisme, les deux réponses qu'on m'a données à la question : « Qui t'a créé ? » — « Celui qui m'a créé, c'est Mungu ! n'est-ce pas Mungu ? Munyo Mungu ! Sio Mungu ? »

Comme je leur montrais la colline où l'on vénère *Mwdana Bunka* en demandant si Dieu y était aussi, on me répondit : « Dieu n'est pas seulement ici et là ; il est sur toutes les montagnes. On ne peut pas voir Dieu, mais Lui nous voit même la nuit. Il voit dans nos cœurs ce que nous pensons ou désirons. S'il décide que je quitte ce monde pour rentrer dans la terre, je dois y aller sans retour. Il sait si j'ai du *bu losi,* qui est le principe du pouvoir maléfique des sorciers et si j'ai l'intention de faire le mal. Quand Dieu voit que quelqu'un est trop méchant, il le frappe d'un malheur ou de la mort. »

Si quelques-unes de ces réponses peuvent avoir été apprises au catéchisme, d'autres sont spécifiquement indigènes. J'avançai, sur les dires des Nègres d'un village voisin, que c'était le Génie Kongolo qui donnait aux femmes des enfants. On me répondit : « Allons-donc ! Qui est ce Kongolo ? Chez nous c'est Dieu qui donne les enfants ! »

Une discussion sur l'origine des races humaines amena cette réponse d'un catéchumène : « C'est le même Dieu qui a fait les Blancs, les Noirs et les Ma m bote. » Comme je faisais semblant d'en douter, il ajouta : « Nous autres, nous ne sommes que de pauvres gens. Nous avions avec nous un vieux Noir qui vient de mourir, et qui nous a montré sur du papier que c'était le même Dieu qui avait créé tous les hommes. »

Là-dessus un autre catéchumène moins instruit intervint et dit : « Le Dieu des Blancs Mungu est le plus fort ». Il paraissait en cela distinguer *Mungu*, le Dieu des chrétiens, de *Lu anda*, le Dieu des Noirs et des Pygmées.

« Il est plus fort que tous les *Mi zimu* », dit un second.

« Celui des Blancs est le plus fort », enchérit un troisième.

« Nos vieux ont toujours fui devant les Blancs et devant les Arabes, reprit un autre, et nous sommes les premiers Ma m bote qui ayons vu les Blancs », c'est-à-dire qui les aient fréquentés. Cette réflexion explique ce que dit alors un vieux qui n'était pas catéchumène : « *Lu anda* n'a fait que les Ma m bote et les Nègres ; et il ne veut pas que nous demeurions avec les Noirs des villages. C'est lui qui nous a partagés en deux groupes. Il n'est pas le même que le Dieu des Blancs. Ce sont nos parents qui nous ont dit cela. Nous ne savons pas qui le leur a dit. Mais vous comprenez bien que ce n'est pas le même qui a fait les Blancs et les Noirs ». Sous cette appellation de Noirs il comprenait aussi les Négrilles qui sont noirs par rapport aux Blancs.

Ce vieux était certainement l'écho de la tradition des Pygmées, quand il affirmait qu'un même Dieu était le créateur et le législateur des Noirs et des Négrilles. Mais il ne l'était plus, non plus que ses parents, quand il prétendait que ce même Dieu n'avait pas fait les Blancs. La question ne s'était jamais posée à ses ancêtres, puisqu'ils ignoraient l'existence de la race blanche. Ils ne l'ont connue que tardivement, et n'ont songé jusqu'à la présente génération qu'à la fuir. Pourquoi ce païen endurci refusait-il d'y voir une création de Lu anda ? Sans doute parce qu'il considérait les Blancs comme les ennemis des créatures de Dieu qu'étaient les Noirs et les Ma m bote. Il a répondu par la thèse polythéiste ou dualiste à la question que lui posait l'existence de la race blanche. Il fallait que la haine ou la crainte du Blanc fussent bien grandes en lui pour lui suggérer une pareille réponse ; mais elle ne pouvait que lui être personnelle et n'engage certainement en rien l'opinion de ses ancêtres plus primitifs sur Dieu et sur son œuvre.

En effet, d'après la tradition de ces ancêtres, c'est Dieu qui a fait aussi le soleil et la lune. « Ils sont vivants comme les animaux, cela les vieux nous l'ont dit. Ils assuraient qu'il

n'y a qu'une seule lune et que c'est toujours la même qui revient. »

« Dieu est plus grand que le soleil. Il est au-dessus du soleil. C'est Lui qui nous a créés. Tout ce que vous voyez, ce sont les choses de Dieu. Mais, ajouta le vieil obstiné, vous comprenez bien que ce n'est pas le même qui a fait tous les hommes. »

Quoi qu'il en soit, il résultait de ce débat que pour les anciens Pygmées Dieu avait tout créé, le problème de la race blanche ne s'étant jamais posé pour eux. C'est la seule conclusion qui nous intéresse. Ils auraient aussi bien admis la création des Blancs par Lu anda, car les Blancs sont encore moins différents des Négrilles et des Noirs que le soleil et la lune.

Au moment de la séparation, les jeunes gens me recommandèrent de bien dire aux Blancs de mon pays que leur vrai nom n'était pas Ma m bote, ceux du « *bote* », le *bote* étant un singe au museau allongé, le babouin. Ils ne veulent pas qu'on leur croie rien de commun avec cet animal. Le seul nom qu'ils acceptent est celui de Ba twa. Ils m'assurèrent que les Noirs qui se considèrent comme leurs maîtres, ne les appellent jamais autrement. Pourtant je me permets de douter de cette affirmation. *Bote*, en effet, est une forme dialectale dérivée de *bundu*. Beaucoup de Noirs, et même les Peuls, *Fub be* portent ce nom sous des formes variées, telles que : Vi m bundu, E wondo, Ba bunda, E boro, Ba punu, Ba poto, Ba budui, Ba buende. *Bundu* est un des termes qui désigne la supériorité, l'énergie vitale dont se réclament tous les Noirs. *Bote* qui en est une forme dérivée, peut se dire des Négrilles et des babouins, comme *lungu* se dit de Dieu, des Génies, des morts, du piment, du poison, etc., suivant les dialectes.

J'ai cru pourtant devoir signaler cette recommandation du catéchumène, car il ajouta en forme de conclusion : « Tu leur diras que nous aussi, nous sommes des Bena Lu anda, des fils de Dieu, comme les Blancs ». Celui-là du moins admettait l'identité de Lu anda et de Mungu.

* *

Nous pouvons conclure que les idées religieuses des Négrilles Ma m bote ne se distinguent pas de celles des Nègres en général : ainsi que pouvait le donner à prévoir le fait qu'ils ne possèdent pour s'exprimer qu'un parler emprunté aux Noirs.

Leur monde invisible se compose au sommet de la hiérarchie d'un Être suprême hors classe et hors série, Lu anda, le Dieu Créateur, souverainement puissant et intelligent ; bon, quoique juste et autoritaire.

Sous lui il y a des Esprits ou Génies, dont on ignore aujourd'hui s'ils ont été des hommes, mais qui ont toutes les passions des êtres humains, et qui peuvent posséder des hommes ou même s'y incarner, semble-t-il, quoiqu'ils affectionnent, certains du moins, des formes de reptiles. Enfin il y a les défunts dont la plus grande aspiration est de redevenir des hommes ordinaires, mais qui ne consentent à renaître que dans le sein de leur famille et à condition d'être certains d'y être bien traités.

La religion du Noir et celle du Négrille s'adresse à ces trois ordres d'êtres pour leur demander aide, protection et faveurs.

Dieu pourrait peut-être suffire à leur dévotion. Mais il est aussi bien le créateur des Esprits et des défunts que des vivants. Il a donné à ces êtres invisibles comme aux rois et aux magiciens vivants un pouvoir bien supérieur aux possibilités du vulgaire. Et Dieu laisse à chacune de ses créatures la liberté d'user des moyens qu'il lui a donnés, pourvu qu'elle n'en abuse pas trop. Or lui seul peut dire où commence l'abus ; d'où la nécessité de traiter humblement les chefs, les défunts et les Esprits, et de recourir à leur puissance ou d'essayer de s'en garantir, sans préjudice des devoirs envers Dieu auquel il est toujours loisible de recourir en cas d'abus des puissants.

Quant aux morts, ce sont nos semblables. Au besoin on les insulte, on les maltraite, on les déterre, on brûle leurs cadavres pour en disperser les cendres, ou pour les recueillir et les tenir en esclavage. On ne saurait donc comparer leur culte avec celui rendu à Dieu, quoiqu'il soit plus voyant, en raison de leurs nombreux besoins. Dieu, lui, n'a besoin de rien, car il est le Créateur et le Maître de toutes choses. On s'en remet à sa sagesse et à sa bonté, on le remercie avec effusion de ses bienfaits, et à l'occasion on en appelle à sa justice, ainsi qu'à sa puissance souveraine et universelle.

C. Tastevin, C. S. Sp.

L'ÉGLISE
en face du problème de l'École

Depuis un siècle le problème de l'école a provoqué en France les débats les plus passionnés, les divisions les plus profondes, les injustices les plus odieuses. Aujourd'hui encore, même après les dernières dispositions légales empreintes de plus d'équité vis-à-vis de l'enseignement libre, il demeure le problème capital auquel, dit le cardinal Gerlier, « il est indispensable de trouver dans la France nouvelle une solution de sérénité, qui sauvegarde tout à la fois la vérité et la justice, dans une atmosphère d'égards réciproques et de rapprochement fraternel ». Plus que jamais, la France place son espoir dans la jeunesse ; mais cette dernière forge en partie son âme à l'école. C'est pourquoi la reconstruction nationale sera ou solide ou mouvante, suivant l'éducation morale que l'enfant aura reçue au sein de la famille et dans les milieux scolaires.

« Avec une loyauté courageuse qui ose être parfois un peu rude », Mgr Bornet, évêque auxiliaire de Lyon, expose *la position de l'Église en face du problème de l'école*[1]. En matière d'éducation et d'enseignement, l'Église applique, explique et défend des principes basés sur le droit divin et le droit naturel : ils sont les seuls vrais, les seuls capables d'harmoniser les rapports qui existent entre l'enfant, les parents, l'État, l'Église. A cause de ces principes, l'Église ne peut admettre que l'État établisse et impose, en dépit des convictions religieuses des familles et la destinée surnaturelle de l'enfant, un enseignement unique et obligatoire, basé sur le laïcisme. On sait que le laïcisme est autant et plus peut-être une philosophie qu'un instrument politique.

On connaît la compétence indiscutée de Mgr Bornet comme éducateur, ainsi que son rôle actif dans les divers organismes

---

1. Mgr Bornet, évêque auxiliaire de Lyon : *La position de l'Eglise en face du problème de l'école*, Collection : L'Église expliquée aux incroyants. Un vol. in-16, 158 p., Flammarion, 1943.

régionaux ou nationaux s'occupant en France de l'enseignement privé. Son livre, rédigé dans un style vigoureux et clair, s'adresse aux incroyants et... aussi aux croyants, dont beaucoup, hélas ! se laissent tromper par les mots mal définis, les formules équivoques, les arguments sophistiques des adversaires de l'Église. On n'y trouve aucun parti pris, aucune esprit de polémique, aucune attaque personnelle. Exposé et discussion sont conduits selon les règles d'une logique solide et d'une saine critique. Les assertions et les jugements sont étayés sur des faits authentiques et sur l'expérience.

Sur le terrain scolaire, l'Église a été victime, de la part des défenseurs de l'école laïque, de grossières incompréhensions. Dans le premier chapitre de son ouvrage, Mgr Bornet juge utile de démasquer certains procédés de discussion incompatibles avec la loyauté ou l'amour sincère de la vérité, par exemple, à propos des mots mal définis tels que liberté, laïcité, neutralité, cléricalisme, droits sacrés de l'enfant, respect des consciences, défense laïque, lois intangibles, etc. Les ennemis de l'Église ont travaillé à vider la vie sociale comme l'éducation scolaire de toute doctrine et de tout sentiment religieux, en utilisant comme programme et comme drapeau ces mots imprécis et trompeurs. Ainsi, méprisant la notion de la vraie liberté qui consiste à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, on a proclamé pour les pères de famille la liberté d'enseignement, mais on leur a refusé les moyens d'en profiter. « On parle toujours, a finement remarqué Mgr Lavallée, de défendre la liberté d'enseignement, mais il faudrait d'abord l'établir ».

L'école est instituée pour l'enfant qui, par sa naissance, fait nécessairement partie d'une famille et d'un État et qui, par son baptême, devient membre de l'Église. Quels sont, en ce qui concerne l'éducation de l'enfant, les droits et les devoirs de ces diverses autorités ? L'auteur souligne que la réponse dépendra de la façon dont on envisage la condition de l'enfant. Si on considère ce dernier comme un être plus ou moins semblable aux animaux, fruit exclusif de ses parents, sans dépendance aucune vis-à-vis de Dieu et de sa destinée surnaturelle, il n'est à personne, ou mieux il est à tout le monde. Les trois idoles d'une humanité athée : le dieu-individu, le dieu-famille, le dieu-État, trois souverainetés irréductibles,

vont intervenir sans ordre, sans hiérarchie, sans accord mutuel dans l'éducation de l'enfant. L'État, en raison même de sa force supérieure, finira par dominer, imposant à la famille comme à la faiblesse de l'enfant le système d'éducation qu'il lui plaira, en excluant, bien entendu, toute intervention de l'Église.

Si, au contraire, on voit dans l'enfant ce qu'il est en réalité, un être qui tient toute son existence de Dieu, une créature divine et humaine tout ensemble, qui a une destinée surnaturelle, alors l'ordre succède au chaos ; il s'établit une hiérarchie des droits et des devoirs. Au sommet, Dieu, principe et fin de tous les êtres, législateur suprême et absolu. De droit divin (droit de création et d'auteur), l'enfant est à Dieu. De droit naturel (droit dépendant du droit divin et sacré), l'enfant est confié à ses parents, collaborateurs de Dieu dans l'œuvre créatrice, dépositaires naturels et immédiats de l'autorité divine, représentants providentiels de Dieu au sein du foyer. Les droits des parents sont corrélatifs de devoirs, protection, alimentation, éducation de leurs enfants, auxquels ils ne peuvent renoncer et dont ils devront rendre compte à Dieu. L'État dont l'enfant fait partie par sa naissance ou à tout autre titre, doit respecter la primauté absolue des droits de Dieu et la priorité naturelle des droits des parents. Son droit en matière d'éducation de la jeunesse est relatif, en dépendance du droit divin et du droit naturel. Comme l'expose clairement Pie XI dans l'Encyclique *Divini illius magistri* (31 décembre 1929), l'État peut et doit « protéger par ses lois le droit qu'a la famille sur l'éducation de l'enfant » ; protéger, d'autre part, le droit de l'enfant à une bonne éducation complète « dans le cas où il y aurait déficience physique ou morale chez les parents, par négligence, par incapacité ou par indignité ». En plus de ce droit de protection, il appartient principalement à l'État, en vue du bien commun de l'organisme social, de promouvoir de toutes manières la bonne éducation ou instruction de la jeunesse, d'abord en favorisant l'action éducatrice de la famille et de l'Église, puis, si c'est nécessaire, en complétant cette action au moyen d'écoles et d'institutions de son ressort.

Tel est, en matière scolaire, l'ordre providentiel dont l'Église est la gardienne. Il implique une hiérarchie des droits et des

devoirs, l'entente et la collaboration de la famille, de l'Église et de l'État. A le respecter on évitera les conflits et on assurera à l'enfant l'éducation qui lui permettra d'atteindre sa double destinée d'enfant de Dieu et de bon citoyen.

Mgr Bornet montre ensuite que le laïcisme a été, depuis une cinquantaine d'années, le principal obstacle à la paix et à la collaboration sur le terrain scolaire entre l'Église et l'État, ainsi que le ferment actif d'une éducation vidée de tout élément religieux et même moral, purement matérialiste ou athée, sous le couvert de la neutralité scolaire.

« Au fond, qu'est-ce que le laïcisme ?

« C'est une vue de l'esprit, une idéologie, une doctrine en vertu de laquelle tout homme en ce monde est censé pouvoir conduire sa vie propre, — non seulement sa vie matérielle et sa vie intellectuelle, — mais encore sa vie morale et sociale (culte du devoir et exercice de la volonté dans le sens du bien commun), sans le secours d'aucune religion, sans l'ombre même d'une inquiétude religieuse. Il s'ensuit que ses partisans se font un système d'éducation universel, le seul qui convienne à tous les temps et à tous les lieux et qui soit compatible, disent-ils, par sa neutralité, avec la liberté de conscience. Pour les plus modérés, le laïcisme n'est pas l'ennemi de la religion. Se suffisant à lui-même, il n'en a pas besoin et il l'ignore ; mais il n'interdit à personne de chercher ailleurs, pourvu qu'il n'en fasse pas état publiquement, d'autres raisons de vivre. Pour ses vrais zélateurs, au contraire, toute croyance est une faiblesse d'esprit, un mal qu'il faut proscrire, et l'humanité ne sera grande et libre que le jour où l'homme cessera d'être un être religieux » (p. 62-63).

Le laïcisme n'est pas, comme le mot l'indiquerait, la remise entre les mains des laïcs de tout le gouvernement temporel de l'État, ce qui n'est pas contesté, mais une philosophie tendant à régler la vie humaine sans le secours d'aucune religion, donc en dehors de Dieu. Toute croyance religieuse est une tare intellectuelle : pour être heureux l'homme ou l'État doit être farouchement athée ou tout au plus déiste. Pour convenir aux progrès de la science, à tous les temps, à tous les lieux, à toutes les consciences, à toutes les familles, l'éducation de la jeunesse doit être complètement areligieuse, c'est-à-dire laïque. La morale, elle aussi, doit s'affranchir de Dieu, être strictement humaine, une morale vraiment laïque.

Ce sont les humanistes qui ont mis en route le laïcisme en substituant l'idéal paien à l'idéal chrétien, la science ou l'idée à la vertu, la matière à l'âme, la nature à la morale. Moins il y a d'âme dans l'individu ou le monde, plus il est barbare, même si les savants, les écrivains, les artistes y sont nombreux. L'essentiel n'est pas là. « Est-ce que toute la civilisation consiste à écrire de beaux livres, à produire des œuvres d'art et à multiplier les inventions ? Éléments de progrès sans doute, ce ne sont là que légers remous de surface. Ils ne nous renseignent que très imparfaitement sur la valeur des hommes, sur leur niveau social, spirituel, moral, etc. Ils nous permettent d'apprécier la qualité rare de quelques esprits d'élite ; ils ne nous révèlent à peu près rien sur l'ensemble des âmes, d'autant moins, s'il s'agit de l'antiquité, que celle-ci était indifférente à tout ce que le christianisme nous a appris à considérer comme les vraies grandeurs : la dignité de la personne humaine, la conscience, la force du caractère dans la lutte contre les passions, l' « ordre » de la charité... Que sert à l'homme d'être un artiste et d' « atteindre d'admirables vérités », si « le gain de son étude », comme dit Montaigne, n'est pas d'en « être devenu meilleur et plus sage » ? Les païens ont passé à côté de la question. C'est pourquoi il y a des réserves à faire sur le degré de leur civilisation, et il est dangereux pour la vérité de les regarder avec les yeux sans méfiance de chrétiens du XVIe siècle, qui les colorent à leur façon » (p. 67).

Les humanistes, d'ailleurs, se sont trompés en nous présentant le païen civilisé comme un pur laïque, sans religion. Les Romains furent, comme l'a montré Fustel de Coulanges, à la fois le plus pratique, le plus intéressé, le plus religieux des peuples. Pas plus que le civilisé antique sans religion n'existent l'homme des bois bon par nature de Rousseau, ni l'homme raisonnable portant inscrite dans son cœur une morale naturelle dont il ne s'écarte jamais, comme l'imagine Voltaire, ni le pur laïque moderne, indépendant de toute métaphysique, parfaitement neutre, affranchi de toute croyance. Pourtant le dernier de ces trois mythes a été le plus nocif, à cause de l'importance qu'il a prise et du rôle qu'on lui a fait jouer dans l'éducation. Le laïcisme a été, dans le plan des ennemis de l'Église, une puissante machine de guerre pour étouffer lentement et sûrement la liberté d'enseignement inscrite

dans la Constitution ; pour déchristianiser progressivement toutes les institutions officielles, l'enseignement, la législation, les services hospitaliers, l'assistance publique, etc., pour répandre l'idée que le christianisme est une affaire privée, une fantaisie personnelle, une faiblesse, parfois un obstacle à être humain, qu'il n'a rien fait pour la civilisation humaine et qu'il n'est plus adapté aux conditions modernes de pensée et de vie.

La doctrine ou l'idéologie laïque n'admet pas l'existence de Dieu et demande à l'homme comme à la société de penser, de vivre, d'agir comme s'il n'existait pas. Elle est aux antipodes de l'idée chrétienne. En des pages expressives (p. 84-92), Mgr Bornet montre les effets bien différents produits par l'éducation purement laïque et par l'éducation religieuse de la jeunesse. Les faits contemporains justifient amplement les conclusions de l'auteur. L'éducation qui rejette Dieu se fait dans les ténèbres, sans principes directeurs, sans morale solide, sans hiérarchie des droits ; elle aboutit à l'amoralisme, à la domination de l'instinct, au nietzschéisme le plus forcené, au triomphe de la violence, à l'extermination des faibles ou des adversaires. L'Église sait bien ce qu'elle fait quand elle réprouve le laïcisme, déclarant qu'il n'y a avec lui aucun accommodement possible, car il transforme le monde en un enfer et débride dans l'homme tout ce qu'il y a de moins noble : le plaisir, l'égoïsme, la violence, la haine. On ne peut identifier laïcisme et neutralité. Cette dernière se caractérise par une sorte d'abstention ou d'immobilité de jugement entre deux ou plusieurs courants d'opinions ou de convictions. Quand on a choisi l'un d'eux, on cesse d'être neutre. La vraie neutralité n'est possible, dit Mgr Bornet (chapitre IV), qu'avec les choses, les bêtes et les chimères ; la vie humaine n'est pas neutre, on est embarqué, qu'on le veuille ou non, pour une destination bien définie.

Le laïcisant n'est plus neutre, il a choisi, il est partisan, il est même combattant. Mgr Bornet montre comment ici encore l'équivoque de la neutralité laïque a été fallacieuse, chimérique, préjudiciable sur le terrain scolaire et dans l'éducation de la jeunesse, à l'enfant, aux familles, au bien social. Il réfute les raisons invoquées (unité nationale de la jeunesse, droit des minorités, respect de la conscience de l'enfant, etc.)

pour la justifier : aucune ne tient. En fait, à l'école on a souvent attaqué la religion, brimé la conscience religieuse de l'élève, attaqué Dieu et l'Église. Les documents officiels du magistère ecclésiastique sont sévères pour le laïcisme et pour son corollaire ; l'école neutre demeure interdite en principe aux enfants chrétiens. La raison, la psychologie, l'expérience et l'histoire fournissent les arguments les plus solides en faveur des interdictions ou des condamnations portées par l'Église.

Mais l'Église, comme l'expose Mgr Bornet dans le cinquième chapitre consacré au personnel enseignant, n'englobe pas nécessairement les maîtres et les institutions de l'enseignement public dans la réprobation du laïcisme et de la neutralité scolaire. Elle ne rêve pas non plus d'un monopole scolaire à son profit. Elle n'admet pas qu'on veuille éliminer de l'enseignement officiel le maître chrétien, uniquement parce que chrétien. Vouloir que tout soit laïque dans le personnel enseignant (origines, culture, formation morale, dispositions intimes), c'est fausser tout le problème de l'éducation, en compromettre les résultats au détriment des âmes et de la nation, au profit exclusif d'une doctrine douteuse et sectaire ou d'un parti politique. L'école n'est pas un champ de bataille, ni une entreprise pour recruter des partisans au laïcisme ou à un régime politique. Et d'ailleurs la conception laïque de la vie imposée aux éducateurs n'est pas défendable. L'école prolonge la famille et l'instituteur doit continuer les parents dans leur tâche de bons éducateurs de l'enfant. En passant, Mgr Bornet souligne avec netteté les qualités essentielles que doit posséder tout éducateur, sous peine d'être un mauvais berger ou un vulgaire politicien ou un professionnel inférieur à son devoir. En des pages vengeresses il montre la supériorité des maîtres chrétiens en matière d'éducation proprement dite, p. 118-123.

Les batailles scolaires que nous avons connues ne sont pas le fait de l'Église. Elle n'est pas opposée à l'enseignement public comme tel et elle a protesté contre ses aspirations au monopole et ses prétentions sectaires, irréligieuses, sous le couvert de la neutralité. « Au demeurant, il n'y aurait jamais eu de conflit entre l'École de l'Église et l'École de l'État, si les passions et les partis, en semant la discorde et la haine, ne les avaient dressées l'une contre l'autre. Dans un monde revenu de l'esprit de guerre, aussi néfaste entre les citoyens

qu'entre les peuples, il y aurait place pour l'école chrétienne privée et pour l'école chrétienne publique, là où l'initiative privée serait défaillante, et aussi pour l'école non chrétienne publique ou privée, là où il y aurait des enfants non chrétiens.

« L'Église ne condamne pas les écoles officielles. Elle ne réprouve que les écoles camouflées, capables d'exercer une contrainte, violente ou sournoise, sur des consciences qui ne sont pas d'obédience laïque » (p. 125).

Dans un dernier chapitre de son livre, Mgr Bornet remarque que le monde actuel est morcelé en États rivaux, divisés par des confessions religieuses multiples. A la suite des excès du libéralisme, des conceptions de l'État totalitaire et fort ont cherché à s'établir. On rêve d'unité, d'unification à outrance : parti unique, école unique, jeunesse unique. Unir n'est pas unifier, assembler les contradictoires, ramener la société à un état grégaire, étouffer toute liberté. L'Église veut l'union des esprits et des cœurs dans la vérité, la charité et la concorde ; elle veut une unité qui concilie l'ordre avec la dignité et la liberté de l'individu.

On a manqué depuis un demi-siècle d'esprit réaliste dans le problème scolaire. Ceci explique les équivoques, les querelles et les luttes continuelles sur ce terrain. L'Église demande seulement l'abolition de l'état de guerre entre les deux enseignements public et privé ; une liberté qui ne soit pas verbale, mais effective ; l'abandon de toute prévention hostile à l'endroit de l'enseignement libre ; le respect des droits et des volontés des parents chrétiens, l'abrogation du monopole de fait de l'enseignement, la sauvegarde dans l'enseignement des idées religieuses de l'enfant, l'organisation des écoles et de l'enseignement en tenant compte de la situation religieuse des populations françaises.

Les pages sereines, impartiales et solidement documentées de Mgr Bornet sur la position de l'Église en face du problème scolaire, montrent que cette position est avant tout doctrinale et non politique. Appliquer dans l'enseignement et l'éducation les principes ainsi que les solutions équitables et bienfaisantes qu'elle indique, serait favoriser la paix sociale, former la jeunesse à son devoir, la préparer à la vie réelle et à sa véritable destinée.

F. Petit.

— CHRONIQUES —

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

L'ESSENCE DE LA GRACE

L'ouvrage du Dr Johann Auer[1] est une thèse de doctorat soutenue devant la faculté de théologie de Munster. C'est le début d'une œuvre importante concernant la doctrine de la grâce et son développement au cours du XIIIe siècle, œuvre que l'auteur compte mettre au point à son retour de guerre et qui comprendra quatre volumes. Celui qui nous est présenté traite de l'essence de la grâce ; un second tome traitera de son efficacité, grâce et liberté, en insistant sur la liberté ; le troisième tome envisagera les effets concrets de la grâce dans la justification, en considérant ses relations avec la christologie et la doctrine sacramentaire ; le quatrième, enfin, traitera de la prédestination et de la réprobation, insistant sur la toute-puissance divine.

C'est dire que ce premier tome, quoique important, ne peut donner une connaissance complète des idées de l'auteur. En bien des pages on se trouve renvoyé à des explications ultérieures et les vues synthétiques ne pourront être élaborées et livrées qu'après une étude complète des problèmes concernant le mystère de la grâce.

L'information est abondante et met en œuvre, à côté de la bibliographie et des sources ourantes, de nombreux manuscrits largement cités et présentant souvent un intérêt majeur, comme, par exemple, *Qu. de Gratia* d'Eudes Rigaud, Toulouse, Mss. 737. Les différents aspects du problème : I. Essence de la grâce (Dieu et grâce, Esprit-Saint et grâce, grâce et vertu). II. Notion (métaphysique) de la grâce (accident, habitus, augmentation et diminution) sont envisagés successivement et les différentes opinions sont passées en revue à propos de chaque question. Le centre de référence, comme l'auteur l'indique dans son introduction, est la doctrine du cardinal Matthieu d'Aquasparta, O. F. M., 1240-1302, l'un des représentants les plus importants de la théologie franciscaine du XIIIe siècle. Ce théologien, à peu près tombé dans l'oubli

1. Auer (J.) : *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berüksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta* I. Das Wesen der Gnade, gr. in-8°, 378 p., 62e vol. des Freiburger theologische Studien, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1942, 12 R. M.

jusqu'à la fin du siècle dernier, a mérité l'attention de l'auteur parce qu'il est, un peu comme Richard de Médiavilla, au confluent des grandes tendances franciscaines et de la doctrine thomiste (p. 15).

Ce centre de perspective indique d'emblée l'insistance du travail sur les théologiens franciscains. Toutefois l'exposé des doctrines reste totalement objectif, avec le souci de jeter quelque lumière sur une question infiniment complexe, en acceptant toute la richesse des différentes écoles. Aucune, en effet, ne peut prétendre donner toute la vérité enseignée par l'Eglise ; chacune, d'un point de vue particulier et également légitime, s'efforce de trouver une solution à l'intérieur des frontières de l'orthodoxie (p. 38).

Cette méthode présentait un risque de découpage et de morcellement semblable à celui de la plupart des manuels. Les assertions des différents auteurs, retirées de leur contexte, risquent de ne pas livrer leur signification profonde ou même d'être déformées, et surtout, nécessairement, l'auteur s'exposait à des redites...

Toutefois l'ouvrage réussit à bien dégager les lignes de développement doctrinal. Elles présentent à peu près le panorama suivant :

A l'école dominicaine, « intellectualiste », et dont l'enseignement demeure à peu près constant, s'opposent les directions plus variées de la théologie franciscaine ;

— l'ancienne école, plus augustinienne, de Jean de la Rochelle et Alexandre de Halès ;

— l'école intermédiaire, mystique, d'Eudes Rigaud et de saint Bonaventure (Gautier de Bruges, Eustache d'Arras) ;

— la nouvelle école, si l'on peut ainsi parler, mystique, elle aussi, et centrée sur le Christ, de Pierre de Jean Olivi et son élève Pierre de Trabibus (Roger Marston, Raymond Rigaud) ;

— et finalement l'aristotélisme individualiste de l'école franciscaine postérieure de Jean Duns Scot (Guillaume de Ware, Biel, etc.).

Un certain nombre d'auteurs de moindre importance tiennent des voies intermédiaires entre ces différents courants.

Matthieu d'Aquasparta reprend, dans l'ensemble, le système de saint Bonaventure, en l'étoffant de citations nombreuses de saint Augustin et en le complétant par des points de vue d'Eudes Rigaud et d'autres maîtres, en particulier de l'école thomiste.

Les différentes opinions ne sont pas directement appréciées dans ce premier volume ; ce n'est qu'au second et au troisième que seront montrés les avantages et les inconvénients de chaque doctrine, la cohérence ou les faibles des systèmes et leur adéquation plus ou moins parfaite au donné révélé.

En revanche, l'auteur s'est appliqué à dégager brièvement, à propos de chaque question, le courant de pensée sous-jacent.

Et d'abord, la perspective d'ensemble commune à tous ces théologiens est ce qu'on pourrait appeler une perspective occidentale, latine. — En vue panoramique, qui pourrait servir à éclairer certaines assertions de l'auteur, alors que la tradition patristique grecque, qui empruntait ses matériaux principalement à Platon et au néoplatonisme, cherchait à expliquer la grâce comme une participation à Dieu, dans la ligne de la cause formelle, avec une spéciale insistance sur l'union à Dieu, la scolastique, à tendance aristotélicienne, qui envisage avant tout les natures, principes d'activité, cherchera une explication dans la ligne de la causalité efficiente.

L'Orient considère avant tout l'état de grâce, déification, illumination, transformation foncière de l'être même, au plan ontologique, relation à Dieu présent en nous ; l'Occident verra plutôt l'ordre de l'opération, de l'activité et traitera de la grâce dans une perspective morale : nouvelle nature, nouveau principe d'activité qui permet d'atteindre la béatitude par une action qui est de plain-pied avec la fin dernière surnaturelle[1].

Une rapide inspection des différentes doctrines de la haute scolastique montre que tous les théologiens tributaires du Maître des Sentences se rallient à ce dernier point de vue.

Aussi n'est-il pas très difficile de les faire rentrer tous dans le même schéma : la grâce est l'ensemble des dons et des secours accordés par Dieu aux hommes, dans leur poursuite de la fin dernière. Les présupposés doctrinaux à mettre au point sont donc la notion de fin dernière et la conception du désir naturel de cette fin (39-72).

Mais il est évident qu'entre une conception latine rigide (hypothétique) qui ne verrait dans la grâce que « l'habitus » permettant de mériter et une conception grecque de divinisation, toute une gamme de nuances doctrinales est possible. Et c'est ce qu'on pourrait dégager des analyses de l'auteur. A propos de chaque question, il s'efforce de signaler les présupposés philosophiques souvent inexprimés et pourtant décisifs, dosage d'aristotélisme et de néoplatonisme hérité de saint Augustin et du Pseudo-Denys, et qui situent les doctrines plus ou moins près de ce qu'on peut appeler, en schématisant, la conception latine ou la conception grecque de la grâce.

Doms, étudiant la doctrine de la grâce dans saint Albert le Grand[2], avait déjà fait remarquer que sa conception platonicienne

1. Stolz, *Anthropologia theologica*, Herder, 1940, p. 65 et sqq., cf. Stolz, *Théologie de la mystique*.
2. *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslau, 1929.

de participation l'a conduit à insister sur l'aspect relatif de la grâce, l'habitus, don créé, étant en même temps relation à Dieu présent en nous, don Incréé. On pourrait faire la même remarque à propos de saint Bonaventure et des écoles franciscaines avec des nuances variées. L'union à Dieu, de ce fait, semble mieux affirmée ainsi que la dépendance de la grâce créée par rapport à l'Esprit-Saint. Saint Thomas voit davantage le don divin par rapport à celui qui reçoit et l'élaboration thomiste, sous l'influence aristotélicienne, insistera sur l'inhérence dans l'âme, la grâce étant une sorte d'instrument à efficacité divine mise à la disposition de l'homme, alors que saint Bonaventure et les courants franciscains considérent avant tout Celui qui donne, la grâce n'étant que la répercussion créée de la présence de l'Esprit.

Des remarques analogues pourraient être faites à propos de l'Image de Dieu dans l'âme, qui, chez saint Bonaventure, héritier de l'exemplarisme augustinien, garde toute sa signification ontologique de divinisation.

En bref, si l'on admet la distinction sus-indiquée, la conception franciscaine semble plus proche du courant patristique grec, tout en ayant assimilé ce que le courant latin a d'essentiel.

L'auteur risque à plusieurs reprises, pour caractériser les écoles franciscaines, les termes de conception « existentielle », « personnaliste », termes très suggestifs, très riches, trop riches peut-être, et qui, de ce fait, demanderaient à être longuement analysés pour ne pas rester ambigus.

Telles sont les grandes lignes qui pourraient être dégagées du volume, mais qui ne valent que par l'analyse de détail relevant les nuances apportées par les différents théologiens. Elles pourraient servir à illustrer ce que suggérait M. Gilson dans son cours de clôture au Collège de France, l'an dernier[1] sur « la fonction spécifique de l'influence platonicienne » en théologie, particulièrement au XIIIe siècle.

A côté de cet apport précieux et qui suffirait à fonder l'intérêt de l'ouvrage, l'auteur réussit souvent à donner l'impression de ce qu'on pourrait appeler la vitalité théologique à cette belle époque où les opinions s'affrontaient si librement.

Ainsi, à propos de l'enseignement du Lombard sur l'identification de la charité et du Saint-Esprit, il nous fait assister à toutes les difficultés de ses disciples, pris entre le respect du Maître qu'ils n'osent condamner et le désir de rejeter son opinion. Chacun s'efforce de trouver une explication. Saint Albert, par exemple, dira que si Pierre Lombard n'accepte pas l'habitus de charité, il accepte

1. Reproduit dans « Chercher Dieu », éd. du Cerf, 61-81.

au moins l'habitus de grâce, et saint Bonaventure ne lui reprochera qu'une faute par omission, *verum dixit, nec erravit, sed defecit* (86-97).

Même impression à propos de l'habitus, qui de nos jours est trop souvent présenté sans explications suffisantes. L'enquête historique à laquelle nous assistons peut servir à montrer la valeur simplement analogique de cette notion et la transposition qu'il faut lui faire subir en théologie. Ce sont d'abord les premières tentatives de Philippe le Chancelier, puis l'importance de plus en plus marquée de l'habitus dans l'école thomiste, en particulier, alors que chez beaucoup de théologiens franciscains, il restera concept utile, mais cependant accessoire.

On aurait mauvaise grâce à émettre des critiques auxquelles répondront sans doute les volumes suivants ou à signaler des lacunes qu'ils combleront.

Toutefois, à propos de l'essence de la grâce qui est l'objet de ce premier volume, on aurait aimé trouver une insistance plus marquée sur le don Increé. Les scolastiques ont été amenés à rejeter cet élément essentiel de notre ètat de grâce dans le traité de la Trinité à propos des Missions divines. N'y aurait-il pas lieu de mettre au point et d'exploiter à fond cette doctrine qui nous révélerait chez eux, une conception de la grâce plus complète et plus équilibrée que certains manuels ne le font croire. Or toute cette question, à propos de saint Thomas, par exemple, n'est traitée qu'en quelques lignes (p. 69).

Par ailleurs, on assiste parfois à un démontage des différentes doctrines qui semble ne pas laisser à leurs auteurs grande originalité. N'y a-t-il pas toujours danger à réduire une doctrine à ses composantes ? Et on se trouve en face de formules comme celle-ci : Thomas prend, dans ses Sentences, le premier argument d'Albert et le troisième de Jean de la Rochelle... Les vues plus synthétiques de la fin des chapitres n'enlèvent pas suffisamment cette impression produite par l'analyse.

Aussi peut-on dire que ce travail, à mi-chemin entre l'analyse et la synthèse, ne dispensera pas d'études monographiques qui, tout en poussant l'analyse, s'efforceront de situer davantage la doctrine de la grâce dans la synthèse théologique des différents maîtres et d'en dégager le témoignage propre.

Ces réserves n'entament en rien la valeur et le grand intérêt de cet ouvrage, dont la continuation est très souhaitable. Il est vraiment, selon le désir de l'auteur, une contribution importante et qu'on ne saurait négliger à l'étude du Mystère de la grâce, dans l'une des plus belles périodes de la théologie.

E. Berrar.

SPIRITUALITÉ

(suite)

III. — LE CHRIST JÉSUS ET NOTRE-DAME

1. Les Editions de l'Abeille ont entrepris la publication des sermons et des notes d'un dominicain qui, réalisant pleinement la célèbre devise : « *Contemplari et contemplata tradere* », livra jadis à des auditeurs choisis et communique maintenant au grand public les merveilles qu'il a admirées en Dieu et dont il a nourri sa pensée et sa prière. Le R. P. Dehau ne composa pas plume à la main les allocutions que nous lirons : sa mauvaise vue le lui interdisait. Elles ont jailli de son cœur, et des auditeurs les ont pieusement recueillies ; que Dieu leur en sache gré ! car ce sont de véritables trésors de doctrine spirituelle, aussi émouvante qu'enrichissante, qui, grâce à eux, sont mis généreusement à notre disposition.

La collection comprend actuellement : 1° *La Compassion de la Sainte Vierge*[1]. — 2° *Le Contemplatif et la Croix*[2]. — *Le Bon Pasteur*[3]. — Un tome est sous presse : *En prière avec Marie.* — Un cinquième volume est en préparation : *Des fleuves d'eau vive*[4].

Ce qui frappe dans ces instructions, qui n'ont rien d'artificiel, c'est leur caractère pénétrant. L'auteur voit, admire et pense tout haut devant son auditoire ; il n'hésite pas à reprendre sous ses divers aspects une même vérité. Il la scrute de toute façon, répète au besoin certaines formules qui sont d'une plénitude éblouissante. Il a des rapprochements hardis, inattendus et fort heureux, de textes bibliques qui s'éclairent soudain de fulgurantes lueurs. La liturgie apporte, elle aussi, son appoint somptueux ; et l'âme est ravie en Dieu. De frappantes antithèses viennent également graver dans les cœurs des leçons ineffaçables.

Dans *La Compassion de la Sainte Vierge*, l'auteur nous donne deux critères qui permettent de discerner si l'on n'erre pas en croyant s'avancer dans les voies mystiques. Il faut l'expérience personnelle et actuelle des choses de Dieu, et d'autre part il faut se trouver au pied de la Croix ou sur la Croix. On ne possède le Christ que dans les bras de la Croix. — Ne nous établissons pas dans l'équipe de

---

1. 1 vol. 13 × 16 ½, 62 p., 15 fr., 1942.
2. 2 vol., 242 et 187 p., 60 fr.
3. 75 p., 15 fr.
4. Une première édition, publiée hors série, a été très vite épuisée.

Gethsémani, qui dort, mais prenons place dans l'équipe du Calvaire, qui est debout. Jean dormait au Jardin des Oliviers : il ne peut tenir debout au Golgotha que parce qu'il est l'enfant de Marie et qu'il s'appuie sur la Vierge du « *Stabat* ». Marie est debout parce qu'elle est la mère de Jésus et qu'elle est notre mère. Elle est debout pour être plus près de la Croix : ses pieds sont enracinés sur notre terre, où elle doit demeurer comme Médiatrice. Et c'est quand Marie est ainsi exaltée dans sa douleur qu'elle attire tout à Elle. — L'auteur rapproche le 5e mystère douloureux (celui du Stabat) du 4e mystère glorieux (celui de l'Assomption), ou encore il compare le *Stabat* à la Transfiguration de Jésus et à l'Assomption de Marie, Car il y a deux assomptions mariales : celle de l'amour glorieux. qui l'emporte au ciel, et celle de l'amour douloureux, qui l'enracine au pied de la Croix — Ne craignons donc pas à l'excès ce Calvaire à l'écart de tout, où Dieu nous conduit. Ne redoutons pas d'en instruire les âmes, bien qu'il soit « très pénible de montrer comment on crucifie les gens. »

Un appendice, *le secret des cœurs*, complète cette première livraison, en nous montrant ce qu'a d'inouï le privilège conféré au prêtre de pénétrer les secrets des cœurs. En cela, le prêtre est supérieur aux anges. Vis-à-vis de nous, les anges gardiens s'acquittent d'une très noble mission, et c'est en s'occupant de nous qu'ils trouvent en nous Jésus et Marie, qu'ils se font comme naturaliser dans la grande famille du Rédempteur.

Le Contemplatif et la Croix est une retraite en quinze entretiens, prêchée à des moniales bénédictines. Le thème central en est le mystère de vie et de mort réalisé en Jésus, en Marie et dans l'âme contemplative. La Croix domine de toute sa hauteur ces allocutions dont nous ne saurions dire assez la lumineuse beauté. La mort du Christ comporte un double excès : un excès extensif, car on voit mourir Dieu (il est vrai que c'est par un prodige d'amour !), un excès intensif, car « cette mort d'un Dieu a connu tous les excès de séparation et de souffrance qu'une mort humaine peut connaître » : on arrache à Jésus ses vêtements, on l'enlève à sa mère, il est abandonné du Père, son âme est séparée de son corps et son sang de sa chair. — Jésus a besoin de nous pour souffrir en nous : nous ne devons pas répudier le mystère de notre propre crucifixion, persuadés que de notre fidélité peut dépendre le salut de myriades d'âmes. Ne redoutons rien : s'il n'y a pas de Jésus sans la Croix, il n'y a pas non plus de Croix sans Jésus. Embrasser la Croix c'est embrasser Jésus. Il nous conduira par la Croix à la joie : la purification de la foi et de l'espérance (un véritable purgatoire) et les ardeurs de la charité nous préparent à l'intimité ineffable avec Dieu dans la vie contemplative et dans la vision béatifique. —

Nous aurons Marie pour Mère et pour modèle. Préservée du péché, morte au monde et à tout ce qui n'est pas Dieu, elle voit s'affirmer en elle le triomphe de la vie : la vie du Christ est manifestée en Marie, la vie de Marie est cachée en Dieu, et la vie de Dieu est cachée en Marie. Saint Jean, le prêtre de Marie, est aussi un type parfait de l'état religieux. Il repose sur le cœur de Jésus, dans une circonstance solennelle où Jésus obéit à son Père et Jean, le contemplatif, au Saint-Esprit.

Au sujet du *Bon Pasteur*, le P. Dehau nous rappelle ce qu'est la brebis, c'est-à-dire l'âme fidèle confiée au ministère du prêtre, et avec laquelle il ne doit avoir que des rapports entièrement surnaturalisés. Il insiste sur la différence qui éclate entre le mercenaire et le pasteur tel que Dieu le désire. On est mercenaire dès qu'on ne recherche pas purement les âmes. Les vrais pasteurs, au contraire, « préfèrent leurs brebis à tout et surtout à eux-mêmes et ne leur préfèrent que Dieu ». Leur amour pour les brebis est dominé et pénétré par leur amour pour Dieu et c'est ce « qui purifie, élève tout et qui balaye d'un seul coup tout ce qui pourrait être mauvais ou imparfait dans l'appropriation des brebis aux pasteurs. Tout devient diaphane, tout est dans la lumière et la flamme de Dieu. Si les âmes ne sont telles que dans et par rapport à Dieu, donc on ne peut trop les aimer, puisqu'on ne peut trop aimer Dieu ». Pour être un bon pasteur, il faut être l'ami du Bon Pasteur et même s'identifier à lui autant que faire se peut. Alors, au lieu de posséder directement les brebis, on les possède par le cœur et par l'Ami ; par cet Ami qui confie au prêtre, son ami, le trésor des âmes qui lui appartiennent.

Tandis que le vrai pasteur jouit d'une force attractive et unitive incomparable, le mercenaire excelle à disperser. Il ne vaut guère mieux que les fauves devant lesquels il fuit : l'ours, le lion et le loup, dont la Bible nous apprend les méfaits. Le mercenaire voit venir le loup, mais seul le vrai pasteur en connaît toute la nocivité, Ce pasteur apprend aussi à connaître ses brebis par contraste avec le loup ; il les connaîtra mieux encore à la lumière de Dieu, sur les hauteurs de la vie contemplative qui est absolument indispensable au vrai pasteur s'il veut guider, nourrir et éclairer les âmes ; il les connaîtra aussi par l'expérience qu'il acquerra d'elles : « Il y a des choses dans les âmes qu'il faut avoir expérimentées pour simplement les croire possibles. »

L'auteur conclut par un précieux chapitre qu'il intitule : « Voyez ce que fait l'amour ». Il s'exprime ainsi : « Serrons bien dans nos mains, que nous voulons de plus en plus apostoliques, ces trois anneaux de la chaîne d'or. D'abord l'expérience des âmes comme telles, au moins et surtout de celles qui nous sont confiées : *Cognosco*

meas... En second lieu, l'amour du Maître, grandissant toujours' dépassant de plus en plus celui que les autres lui donnent : *diligis me plus his ?* Enfin tous les actes, toute la ferveur, toute la fécondité débordante de ces trois mots : *pasce oves meas* . Pour éviter toute erreur ou toute désillusion, efforçons-nous de nous replonger sans cesse « dans les saintes ténèbres de la foi ». Jésus lui-même a, pour cela, rattaché le grand mystère de la connaissance mutuelle des âmes et du pasteur, à celui qui le domine, le mystère trinitaire : « *Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem* ». Voici la merveille des merveilles : « Le Père engendre le Fils de toute éternité dans les splendeurs des saints. Avec le Fils et le Saint-Esprit dans une indivisible action de toute l'adorable Trinité, le Pasteur éternel engendre les pauvres petites brebis et leurs agneaux, non plus d'une génération toute intellectuelle et nécessaire, mais d'une génération volontaire, libre et toute aimante : *voluntarie genuit nos*. C'est pourquoi ce pasteur est un Père, le Père de tout le troupeau, et ce troupeau est une famille née de lui avant d'être conduite par son gouvernement pastoral aux destinées éternelles. »

2. Dieu est proche de nous : il ne nous abandonne pas dans nos angoisses et nos détresses. Sa mère est notre mère. Pouvons-nous trouver des pensées plus réconfortantes aux heures d'inquiétude et de chagrin ?

La version scénique du *Dieu vivant* de Cita et Suzanne Malard[1] nous permet de revivre les quatre journées qui constituèrent l'évocation radiophonique si justement célèbre dans le monde entier. Nous voici donc en plein dimanche des Rameaux, au Jeudi-Saint, au Vendredi-Saint, au dimanche de Pâques : à Paris et à Jérusalem, au Iᵉʳ et au XXᵉ siècle, à la suite d'un reporter qui, sans trop d'étonnement, voit se confondre les siècles et s'abolir les distances. Nous n'avons pas à redire toute la puissance d'émotion contenue dans ce rapprochement voulu des perspectives et qui n'est rien d'autre que l'explication de ce que notre foi nous enseigne. La voix de Pascal et celle de sainte Marguerite-Marie, tout comme celle de la vieille femme, nous rappellent que nous étions jadis près de Jésus comme il est maintenant près de nous. Le mystère du Christ, qui s'accomplit jadis dans sa chair, se renouvelle dans l'Eucharistie et se prolonge dans son corps mystique. Comme il arrive aux auteurs de le dire, au cœur même du drame, ce n'est pas un spectacle, c'est un mystère. C'est pourquoi, toutes les distinctions étant abolies,

1. Cita et Suzanne MALARD, *Le Dieu vivant*. Drame en quatre journées ; version scénique du radio-reportage ; 12 × 18 ½, 191 p., 16 fr. 50' Spes, Paris, 1942.

les spectateurs se mêlent aux acteurs, côtoient saint Matthieu et le Christ. Leur regard plus d'une fois se croise avec celui de Marie. Et alors ils lui parlent avec cette sincérité et cette tendresse émue du reporter (impressionné par tant de grandeur, de misère et de courage) qui donnent à son langage de si beaux accents : « Madame, qui est Jésus de Nazareth ? Ces larmes dans vos yeux ! Comme votre sourire tremble ! Alors ne me dites pas, voulez-vous, ce qu'est Celui dont la Mère déjà prévoit la Passion prochaine. Ne dites rien : vous me rendriez la tâche impossible. Parce que, quand vous vous mettrez à parler, vous qui ne devez pas avoir l'habitude de le faire inconsidérément, votre réponse sera... si définitive que je n'aurai plus besoin après d'interroger personne. Et que ma pauvre neutralité d'observateur objectif s'effrangera comme le bas de votre manteau bleu. Regardez-moi seulement, regardez-nous : votre regard purifie. Je n'entends plus rien, plus rien de la vie... tant j'écoute votre silence. Et je vous reconnais maintenant : vous êtes... Mais vous vous éloignez. Pourquoi ? C'est vrai : vous avez vos occupations : la semaine sera dure pour vous. Demain, vous vous lèverez tôt pour cuire le pain, le pain sans levain de la Cène de jeudi prochain... Parce que c'est vous, n'est-ce pas, qui le pétrirez, le pain qui sera changé, dit-on, dans une chair qui est votre chair ? Profitez du peu du temps libre qui vous reste : le Fils de l'Homme ne vous a pas encore donné l'Humanité tout entière à adopter. Quand vous serez Notre-Dame, vous n'aurez plus une minute à vous, plus une minute jusqu'à la fin des temps... Je vous regarde disparaître au tournant, vous qui n'êtes jamais loin, mais demeurez à portée du plus faible cri, ou du moindre battement de cœur. Et pendant ce temps-là, deux mille ans passent, au cours desquels vous ne vieillissez pas. » (p. 57-58 : le Dimanche des Rameaux).

3. Marie, au cours des âges, a visité son peuple. Aussi peut-on chanter les gloires de *Notre-Dame parmi nous*[1]. C'est un volume très attachant que le P. Maréchal consacre à certaines grandes apparitions mariales : à la rue du Bac (la Vierge de la Médaille miraculeuse), à la Salette, à Lourdes, à Pontmain et à Fatima. Une première partie, *Au cœur des apparitions*, nous rappelle l'essentiel de ces cinq apparitions, en un récit vivant, et caractérise chacune d'elles par un trait distinctif. A la rue du Bac, « c'est princier, c'est seigneurial, c'est royal » : aussi le chapitre qui nous rappelle les rencontres de Catherine Labouré avec Marie est-il intitulé : « Richesse et puissance de Notre-Dame ». La Salette nous montre la « détresse

1. H. Maréchal, O. P. : *Notre-Dame parmi nous* (collection mariale, nº 1) ; 12 ×18, 119 p., 20 fr. Ed. de la revue « Les Alpes », Grenoble, 1942.

de Notre-Dame ». Lourdes fait resplendir la « jeunesse de Notre-Dame ». A Pontmain se manifeste « Notre-Dame de la prière ». L'apparition de Fatima est celle de la « Vierge à midi ». — La seconde partie, *En marge des apparitions*, étudie le but des apparitions et leur résultat (« la promotion du peuple chrétien »), la condition particulière dans laquelle se trouvent les « témoins de Notre-Dame », la nature et la portée du secret qui leur est confié, l'insistance de « la Reine du Rosaire » sur l'importance de la prière. — Ce charmant volume contient des illustrations du P. S. Willems, O. P., sur lesquelles les avis seront sans doute partagés.

C'est aux cinq mêmes grandes apparitions que le P. Victor Hostachy, missionnaire de la Salette, consacre, dans la même collection, un volume qu'il appelle : « *Unité, continuité, universalité des apparitions mariales approuvées par l'Eglise*[1] ». Un appendice fait mention des apparitions de Banneux, l'approbation de l'ordinaire ayant été notifiée entre l'achèvement du volume et sa publication. Le titre indique nettement le but de l'auteur : toutes ces apparitions forment un tout cohérent, elles font bloc. L'ouvrage parle successivement de la céleste Visiteuse, du drame qui se joue au cours de ces apparitions, perceptible au public par les gestes et attitudes des voyants, des rapports que Marie déclare entretenir avec son Fils Jésus et avec son peuple (le peuple chrétien dans son ensemble, et non pas celui de telle ou telle nation d'une façon spéciale) et du message de la Vierge. Celui-ci est à la fois un message de pureté (tel qu'il est normal de la part de la Vierge Immaculée), un message de pénitence (que profère la Vierge douloureuse), et un message de prière (provenant de la Vierge du Rosaire).

Mme Yvonne Estienne a reçu mission de souligner, toujours dans la même « Collection mariale », l'*Actualité du message de Notre-Dame de la Salette*[2]. L'ascension est rude jusqu'à la sainte montagne des apparitions : pèlerinage austère pour les temps d'épreuve ! Mais le mystère de la Salette est tout de tendresse. Il convient d'aller se mettre à l'école de la céleste messagère, reine de France : elle nous parlera du péché, de son châtiment, des redressements nécessaires. Elle nous conviera à la prière, à la pénitence, et nous recommandera une confiance inébranlable en la Providence. En terminant, l'auteur compare Ars et la Salette et nous rappelle les périodes douloureuses que dut traverser le saint Curé d'Ars pour retrouver la sérénité de son adhésion à la réalité des apparitions de la Salette.

1. 1 vol., 11 × 18 (Collection mariale, n° II), 200 p., Ed. de la Revue « Les Alpes », Grenoble, 1943.
2. 1 vol., 12 × 18, même collection, n° III, 105 p., 22 fr., 1943.

4. Le P. Neubert, marianiste, continue son fécond apostolat marial. Naguère il avait publié un précieux et charmant opuscule intitulé : *Mon idéal, Jésus, Fils de Marie*, dont le succès très mérité n'a cessé de s'affirmer. Ce n'était que le résumé de l'ouvrage plus complet, qui paraît aujourd'hui sous le titre de *La dévotion à Marie*[1]. Avec autant de simplicité que de profondeur, l'auteur expose des idées substantielles et nourrissantes. Dans une *première partie*, il examine la nature et les fondements de la dévotion à Marie : à cette fin il rappelle fort opportunément la distinction entre le culte (à Marie est dû le culte d'hyperdulie) et la dévotion, qui va au delà des strictes exigences et qui procède avec un élan plein de spontanéité. La dévotion à Marie est une dévotion toute filiale : c'est une de ses principales caractéristiques. Une *seconde partie* proclame l'importance de la dévotion à Marie : sa nécessité, son évidente utilité. L'auteur note très justement que lorsque l'on a vraiment donné à Marie dans sa vie la place qui lui revient, « des succès presque miraculeux s'avèrent. Il faut en avoir fait l'expérience pour croire à ces merveilles. Les âmes profondément mariales n'en sont pas étonnées : elles en rencontrent tous les jours sur leur chemin ». La *troisième partie* est de beaucoup la plus développée : elle a pour but de nous enseigner la pratique de la dévotion filiale à Marie. Cette dévotion filiale que nous devons avoir pour Marie, est celle de Jésus pour sa mère. Non seulement nous imitons cette piété filiale de Jésus, mais d'une certaine façon, qu'il faut bien entendre, nous « complétons ce qui manque » à la piété filiale de Jésus envers sa Mère. A proprement parler, ce n'est pas tant nous qui aimons Marie que Jésus qui, en nous, aime sa mère. Comment progresser dans cette dévotion ? Entraînons-nous à toujours mieux connaître et aimer Marie, à lui obéir, à la glorifier, à l'imiter. Ayons confiance en elle, vivons unis à elle, faisons-nous éduquer par elle, devenons des apôtres de Marie, et consacrons-nous à elle, sous la forme d'un saint esclavage (Grignion de Montfort), ou d'une consécration filiale et apostolique (P. Chaminade) : l'essentiel est que nous lui soyons livrés sans réserve. Puisse ce très beau livre contribuer à ce renouveau de dévotion mariale que l'on sent de toute part prêt à faire explosion et qui est l'espoir de demain ! Ce n'est que par Marie que l'on rendra le monde au Christ et par lui au Père. Il n'est pas défendu de penser qu'un proche avenir nous le fera encore mieux comprendre.

---

1. 1 vol., 14 × 19, 146 p., Ed. X. Mappus, Le Puy, 1942.

5. Terminons cet aperçu sur une vision de paix : *La Paix du Christ*, comme s'exprime le P. Rondet[1]. L'auteur explique ainsi la genèse du volume qu'il y consacre : « Les méditations qui forment l'essentiel de ce petit livre, sont l'écho d'entretiens familiers avec des militants d'Action catholique, surtout universitaires, ingénieurs et industriels. Les thèmes fondamentaux remontent à 1935. Ils ont été repris souvent depuis, et tout spécialement au printemps de 1941. Ils ont été arrangés en vue de la publication, mais la substance reste la même. » Une première méditation : « Sur la route d'Emmaüs », nous révèle comment l'épreuve n'est qu'une voie providentielle vers la lumière d'une résurrection. Une série de réflexions concernant « la paix du Christ », rappellent ce qu'est la paix, dans tous les domaines (à l'intérieur de l'homme comme entre les hommes), quelle est la condition préalable à son épanouissement (le rejet de tout égoïsme, le renoncement), quels en sont les fruits savoureux : la lumière de la foi, la joie de l'espérance, la béatitude de la charité. Dans un style évocateur, rempli d'allusions savoureuses et hardies, puisant à pleines mains dans la Bible et l'Histoire, sans négliger les philosophes et les littérateurs, l'auteur n'hésite pas à fournir une ample moisson d'idées et de suggestions aptes à secouer l'inertie et à orienter les espérances. Il a joint à ces essais, par manière de complément, le texte d'une belle conférence donnée en 1939 au Congrès marial de Lyon, devant un petit groupe de prêtres, consacrée à certains aspects du rôle de la très sainte Vierge dans la croissance de l'Eglise, qui est une idée en marche (place de Marie dans le développement dogmatique), une organisation conquérante au service du Christ (influence transformante de Marie sur les peuples chrétiens et les âmes fidèles), le Christ dans son développement au cours des siècles (influence universelle de la Médiatrice de toutes grâces, contribuant à l'extension et à la croissance du corps mystique).

Un jésuite italien, le P. Petazzi[2], nous propose une belle série de 29 méditations en trois points, sur le texte de la Prière sacerdotale de Jésus. Excellentes élévations. Mgr l'Evêque de Liège félicite les auteurs d'avoir su faire une traduction qui est une adaptation : « Elle reproduit fidèlement et clairement l'idée, sans exubérance verbale et avec une sobriété élégante bien faite pour plaire à la mentalité de chez nous[2] ».

1. Henri RONDET, S. J. : *La Paix du Christ* ; 12 × 19, 157 p., 18 fr. Spes, Paris, 1942.

2. P.-G. PETAZZI, S. J. : *La prière sacerdotale du Christ*. Traduit et adapté par les abbés L. Arendt et J. Munaut; 13 × 19, 259 p. Casterman, 1943.

V. — LES SAINTS ET LES CHRÉTIENS EXEMPLAIRES

1. De plus en plus, on revient à saint Paul, et c'est un heureux signe des temps. Le P. Bastin écrit pour les Routiers une brève mais belle vie de l'Apôtre : *Paul, routier du Christ*[1]. Une route lumineuse le conduit à la conversion. Il fait dans le silence du désert son noviciat routier. Il trouve en Barnabé un excellent compagnon routier. Puis, vrai routier du Christ, il part pour ses expéditions missionnaires. Il est emprisonné à la fin de la troisième mission. Libéré, il reprend la route, car le monde l'appelle. Mais on l'incarcère à nouveau et cette fois pour le supplicier. Paul meurt martyr : c'est « le retour à la maison ». Le récit est bien mené : des chapitres courts, alertes, vivants, dans une langue chaude, imagée, moderne, qui ne recule pas devant certaines hardiesses ni devant des anachronismes d'expressions pleins de saveur. Les débuts de chapitres, illustrés avec un goût parfait par l'architecte Jean Gilson, nous montrent en général une carte élégante d'où se détache majestueuse la première lettre ou la première syllabe du texte.

2. La vie de *Saint François le crucifié*, de Pierre Marthelot[2], est une évocation rapide, mais combien émouvante, des étapes par lesquelles Dieu conduisit son fidèle serviteur. Plus encore que les faits marquants de cette existence, tour à tour ou simultanément enjouée et angoissée, l'auteur a souligné les traits essentiels de la vie intérieure du *Poverello :* son amour croissant de la pauvreté, son horreur de toute situation établie et de tout confort, son profond amour pour l'Eucharistie, sa parfaite docilité et sa parfaite vénération pour l'Eglise et pour les gens d'Eglise, sa douleur de voir naître dans l'ordre des orientations nouvelles et des tendances aux dissensions, son humilité à toute épreuve. A toute époque de sa vie reparaissent le goût de l'aventure, l'entrain joyeux au service de Dieu : mais cette existence aux apparences si libres, et visiblement si renoncée, est en fait une montée au Calvaire. L'ascension mystique de l'âme, favorisée par la fréquence ou plutôt la constante contemplation de la Passion du Sauveur, est sanctionnée par les stigmates, qui font de Fran»ois un véritable crucifix vivant. Son orientation de vie n'avait-elle pas commencé par l'appel du Christ de Saint-Damien ? Du crucifix de Saint-Damien au crucifiement de l'Alverne : telle est la ligne que suit

1. Bastin R., *Paul, routier du Christ*, in-12, 196 p., Casterman.
2. Pierre Marthelot, *Saint François le crucifié* ; 12 × 18, 223 p., 22 fr. 50, Spes, Paris, 1942.

la vie de notre saint. Ce récit, très documenté, évite tout étalage intempestif d'érudition. Ce n'est pas une vulgarisation facile, mais un exposé très consciencieux, attachant, de lecture agréable et instructive.

Les Editions Franciscaines publient une série de jolis volumes intitulée : « Les Textes Franciscains ». Nous avons reçu : « *Saint François d'Assise raconté par ses premiers compagnons* », traduction française de la Légende Antique, par l'abbé M.-J. Fagot[1] qui, dans un avant-propos de douze pages, nous présente le document dont il nous fournit la version française. — On nous a communiqué pareillement « *Les Fioretti de saint François, ou Petites fleurs de la vie du Petit Pauvre*[2] »; la traduction est de B. Dayen et l'introduction d'A. Masseron ; celui-ci envisage d'une façon enjouée et très pertinente les problèmes principaux qui concernent les *Fioretti* : origine, date, valeur historique. — Dans la « Bibliothèque Bonaventurienne », qui paraît aux mêmes éditions, et sous un format analogue, le P. Valentin-M. Breton, O. F. M., publie : « *La triple voie de saint Bonaventure*[3] ». Le texte est celui de l'édition de Quaracchi (1926). La traduction qui l'accompagne, et en général lui fait face (texte latin sur la page de gauche, traduction française sur celle de droite), est très étudiée : le R. P. a de très belles réussites mais il ne s'illusionne pas : la concision et la plénitude, le rythme et les allitérations du texte bonaventurien ne peuvent se rendre que très partiellement. L'introduction (où perce un peu de l'humeur combattive de l'auteur) et les notes abondantes et multipliées permettent au lecteur de se pénétrer de l'esprit de saint Bonaventure et de tirer un très grand profit de l'opuscule du saint.

3. Nous devons au P. Bézine l'agréable volume : *Sainte Catherine de Sienne vous parle*[4]. L'auteur de ce recueil a puisé dans les lettres de sainte Catherine les avis spirituels qu'elle y dispense à ses correspondants : ils ont gardé une grande saveur et une grande opportunité pour les lecteurs de tous les temps. L'auteur a donc classé et juxtaposé les textes qui traitent d'un même sujet, et il les a disposés sous forme d'entretiens. « Les interrogations du disciple sont souvent prises dans sainte Catherine elle-même, elles font la liaison entre les chapitres et entre certains passages d'un même entretien ». Ce premier volume, qui fait augurer favorablement

1. 11 × 17, 205 p., 20 fr.
2. 232 p., 25 fr.
3. 208 p.
4. *Sainte Catherine de Sienne vous parle* (Extraits de ses lettres, recueillis par le Père S. Bézine, O. P.). 1re série : Vers la Perfection; 11 × 14, 291 p., 18 fr. Editions de l'Abeille, Lyon, 1941.

de toute la série, nous apprend, en dix entretiens, comment l'on marche vers la perfection. Appuyée sur le Christ, connaissant Dieu et elle-même, l'âme se met au service exclusif de Dieu. Elle lutte contre le monde, contre le démon, contre la sensualité. La volonté tiendra bon si elle se conforme à la volonté divine : il faut savoir renoncer à sa volonté propre, détruire tout amour propre. Soutenue par l'amour de Dieu, éclairée par les deux lumières de l'intelligence et de la foi, l'âme emprunte la voie que lui montre Jésus crucifié et s'élève progressivement aux divers degrés de la perfection. Telle est la riche matière de ce volume qui fait retentir jusqu'à nous la voix suave, mais souvent exigeante et sévère de la « *Dolce Mamma* ».

L'hommage au grand docteur mystique[1] auquel ont collaboré S. Fumet, Mgr Saudreau, le P. Garrigou-Lagrange, plusieurs religieux carmes et d'autres auteurs du clergé tant séculier que régulier, se divise ainsi : formation religieuse ; le docteur de l'Eglise ; les moyens d'expression (la poésie, la piété liturgique) ; la physionomie du saint (extraits de dépositions du procès de béatification). — S. Fumet nous fait voir comment saint Jean de la Croix interprète le *Cantique des cantiques* selon les lumières que lui fournit son expérience personnelle de la vie mystique et l'adapte pour traduire les élans de son âme contemplative. De belles études sont consacrées à l'esprit du Carmel (P. Jérôme de la Mère de Dieu), à l'inspiration mystique (P. Marie-Eugène), à l'expérience mystique (P. Elisée de la Nativité). Soulignons aussi un article fort précieux : le message de saint Jean de la Croix aux hommes de notre temps (par l'abbé R. André).

Guillain de Bénouville a rédigé une vie de *saint Louis*, roi de France[2], qui ne manque pas d'intérêt. Il s'est documenté à bonne source, rédige d'une plume facile et agréable : peut-être ne compose-t-il pas avec assez de rigueur. Au début de son ouvrage, il déroute un peu son lecteur par la facilité avec laquelle il intervertit dans son récit l'ordre des faits, ce qui le plus souvent n'ajoute rien à l'agrément de l'exposé. La physionomie du saint roi est, dans l'ensemble, bien saisie : l'auteur paraît éprouver quelque plaisir à féliciter son héros d'avoir été un tantinet « gallican ».

4. Sous le titre de *La mission de sainte Jeanne*[3], on trouvera trois essais du P. Clérissac. Ces pages lumineuses nous font entrer fort

1. *Saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise* (1542-1942) ; 12 × 18, 160 p., Ed. de l'Abeille, Lyon, 1942.

2. G. de Bénouville, *Saint Louis ou le printemps de la France*, in-16, 247 p., Didier, Toulouse.

3. P. Clérissac, *La mission de sainte Jeanne*, in-16, 112 p., Ed. de l'Abeille, Lyon, 1941.

avant dans le mystère de la sainteté de notre héroïne et aussi dans le secret de l'œuvre dont la Providence la chargea.

Les signes de la mission providentielle de sainte Jeanne sont : 1° L'absence de retour sur soi (effacement du *moi* humain devant l'action habituelle de l'Esprit de Dieu) : Jeanne est ingénuité, spontanéité, loyauté, hardiesse ; 2° Le dépassement d'une prudence simplement humaine : son âme est inondée de lumières, dont le don de prophétie (au sens plein du mot) est le plus caractéristique ; 3° L'opposition des éléments médiocres (médiocrité de Charles VII) et la durée des résultats.

Sainte Jeanne, messagère de la politique divine, nous apprend « que le sacre royal est un hommage rendu à la suzeraineté divine et au droit de l'Eglise... et qu'en rendant le sacre possible pour Charles VII, elle a continué l'histoire visible de la politique surnaturelle de Dieu dans le monde ».

Dieu et Jeanne : c'est un beau thème de méditation que la fidélité de Jeanne au Dieu qui l'a choisie, attirée, consommée par le martyre et l'apparente déréliction.

Jeanne ne compta que sur Dieu. Quittant tout, abandonnée de tous, sans autre soutien que Dieu seul, Jeanne atteignit les sommets de la sainteté. La préface du P. Doncœur a très opportunément souligné ce trait dominant d'une physionomie resplendissante de vie intérieure, et qui est aussi une des plus belles incarnations de ce qu'il y a de meilleur dans l'âme française.

Jeanne d'Arc aimait bien se désaltérer à la fontaine des Groseillers, dont l'eau était limpide et fraîche. M. Ch. Baussan a pensé que Dieu avait placé sur notre chemin une claire fontaine, « la vie, les gestes, les paroles de sainte Jeanne d'Arc[1] », pour que nous y étanchions notre soif. Il a réparti les lecons de notre Sainte de cette façon significative. *La fontaine de sagesse* (aller droit, aimer son métier, sourire à la vie, être hardi et prudent, etc.) ; *la fontaine de sainteté* (l'humilité, la confiance, devoirs envers l'Eglise, la Vierge, les saints, etc...). Cette *Imitation de Jeanne d'Arc* n'embrasse pas tous les problèmes de la vie chrétienne, mais elle nous fournit pour plusieurs d'entre eux les exhortations et les exemples de notre héroïne nationale.

5. Voici un Recueil de petites notices[2], qui rappellent en quelques pages la légende du saint, et qui recherchent la raison de tel

1. Ch. Baussan, *L'Imitation de Jeanne d'Arc* ; 9 × 13, Desclée de Brouwer, 1942.

2. *Les saints Patrons des Métiers de France* ; 15 × 19, 311 p., illustr., 55 fr., Aubanel père, Avignon, 1942.

ou tel patronage, dont la raison déterminante n'apparaît pas à première vue. Le ton est respectueux, cordial, mais le thème est traité surtout de manière littéraire par des littérateurs. Voici comment se répartissent les sujets entre les auteurs :

Saint Christophe et les saints protecteurs des voyageurs et des pèlerins, par les frères Tharaud. — *Sainte Cécile*, par Léon-Paul Fargue. — *Saint Jean l'Evangéliste*, par André Thérive. — *Saints Crépin et Crépinien*, par Alexandre Arnoux. — *Saint Vincent*, par André Demaison. — *Saint Yves*, par Maurice Garçon. — *Sainte Catherine*, par René Bizet. — *Saint Eloi*, par Jean Masson. — *Saint Pierre*, par Pierre Dominique. — *Saint Nicolas et Saint Antoine*, par André Billy. — *Saint Hubert*, par Kléber Haedens. — *Sainte Barbe*, par Raymond Dumay. — *Saints Côme et Damien*, par Luc Durtain. *Saint Fiacre*, par Jean Follain. — *Saint Joseph et Saint Blaise*, par Marius Richard. — Quant à Roger Lannes, il nous offre, pour finir, tout un bouquet de saints protecteurs.

Mme Renée Moutard-Uldry met une plume aimable et facile au service des saints patrons. Ces fascicules élégants, ornés de bois, gravés de Jean Chièze, disent, en une vingtaine de pages, la vie ou la légende du saint, en y soulignant ce qui fut l'occasion de leur adoption comme patrons par tel ou tel corps de métiers. Puis ce sont des considérations intéressantes sur la vie des corporations et des confréries, sur des usages locaux ou provinciaux. Nous avons reçu *Saint Honoré*, patron des boulangers, *Saint Crépin et Saint Crépinien*, patrons des cordonniers, *Sainte Catherine*, patronne des jeunes filles (Librairie Henri Lefebvre, 25, rue du faubourg Saint-Honoré, Paris (VIIIe).

6. François Veuillot se fait l'historien du bienheureux *Michel Garicoïts et des prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram*[1]. Garicoïts fut « un saint providentiel ». Après sa mort, le P. Etchecopar, troisième supérieur de l'Institut, méritera le titre de second fondateur. L'Institut prit alors un développement extraordinaire : mais il suffit à peine aux tâches nombreuses et variées qui sont confiées à ses membres à travers le monde.

Le chanoine Adrien Garnier, curé de la cathédrale de Grenoble, fait revivre pieusement la physionomie d'un de ses saints prédécesseurs : l'abbé J.-B. Gérin, *Le saint Curé de Grenoble*[2], beau modèle de vie sacerdotale et pastorale.

1. 1 vol., 14 × 19, 223 p., Alsatia, 1942.
2. 1 vol., 12 × 19, 106 p., 22 fr., Ed. de la revue « Les Alpes », Grenoble, 1943.

Mgr de Llobet, archevêque d'Avignon, présente une page d'apostolat : *Sœur M.-Marthe-Thérèse, petite sœur de l'Assomption*, supérieure de la maison de Perpignan ; 14 × 19, XIV-273 p.

L'ouvrage, publié en 1919, vient d'atteindre, par la présente réédition de 1942, son 14e mille. C'est un livre d'âme : il montre l'action de la grâce, exerçant à plein son pouvoir de transformation dans une nature généreuse, que la vie religieuse et le ministère de la charité auprès des pauvres et des malades conduisent à une haute perfection. Ce volume fera pénétrer le lecteur dans la vie intime des communautés des Petites Sœurs de l'Assomption : il pourra éclairer des âmes qui désirent la vie religieuse et qui voudraient mieux connaître, avant de s'engager plus avant, la famille religieuse vers laquelle la grâce les pousserait.

La petite sœur au bon sourire[1], sœur Marie de Sainte-Marthe, converse annonciade, morte en odeur de sainteté au couvent de Thiais (Seine), le 9 janvier 1938, continuera à édifier les âmes, grâce au récit que fait de sa vie dom L. David. Miraculeusement guérie elle-même, elle répand à son tour sur ceux qui recourent à elle dans la prière, les faveurs temporelles et surnaturelles.

L. SOUBIGOU.

---

1. Un vol., 11 × 19, 172 p., 18 fr., Ed. Taffin-Lefort, Lille-Paris, 1943.

QUESTIONS CATÉCHISTIQUES

I. — COMMISSION NATIONALE DU CATÉCHISME

Brochures de la Commission nationale du catéchisme. La Commission nationale constituée après la publication du Catéchisme des diocèses de France, présidée par Mgr Petit de Julleville, comprend aujourd'hui sept membres : MM. les chanoines Bazin, de Lyon, Boyer, de Dijon, Charles, de Paris, Charles, de Reims, Lieutier, de Paris, Quinet, de Paris, et M. l'abbé Simon, de Rouen. Elle a pour secrétaire M. Quinet.

Elle publie de temps à autre des fascicules (de 48 pages) « destinés à tenir les éducateurs catéchistes au courant de ses travaux ». Il ne s'agit pas d'études spéculatives sur les principes ou sur les méthodes, mais de travaux pratiques, relatifs à :

1° des nouvelles détaillées sur les initiatives et les activités des diocèses en matière catéchistique;

2° des programmes et des plans nombreux, différents selon les milieux, les degrés de culture, les âges ;

3° une bibliographie du présent, que nous voulons rigoureusement sincère, et rendant compte des principales publications récentes ;

4° une bibliographie du passé, s'attachant à extraire, de l'immense production de jadis, ce qui semble mériter de survivre;

5° des renseignements pratiques sur l'organisation des salles de catéchisme, le mobilier, les images, les gravures, les cantiques, les appareils à projection, les films fixes et mobiles, etc...

6° des exposés sur l'enseignement du catéchisme à l'étranger et dans les missions. Peut-être avons-nous tort de ne pas regarder suffisamment au delà de nos frontières.

Chacune de ces brochures a les allures d'un N° de revue ; on y trouve de brefs articles, des communications officielles, des documents et des notes bibliographiques assez étendues.

Trois fascicules ont paru jusqu'ici :

1. Documentation catéchistique ;
2. L'enseignement du catéchisme ;
3. Programmes et examens.

En réalité, malgré les variations de titre, toutes ces brochures se ressemblent comme des sœurs et ont un programme à la fois très homogène et très varié, d'inspiration essentiellement pratique ; les directeurs se sont fait un point d'honneur de présenter des brochures touchant presque tout l'objet de la question catéchistique en général.

II. — MÉTHODES PRATIQUES DIVERSES

1. Monsieur le chanoine Thomas nous donne[1] le résultat de ses *expériences* de catéchiste et voilà peut-être ce qui assure à cet ouvrage sa plus grande valeur. Le commentaire du Catéchisme national est évidemment très suggestif, l'un des plus pratiques qui soit, et bien propre à donner le sens de la vie chrétienne qui est le fond de toute la formation religieuse élémentaire. C'est donc dans ce but qu'il a cru devoir modifier l'ordre des questions et les faire coïncider en partie avec la liturgie. On a pu lui objecter le but du Catéchisme national, qui était précisément d'obtenir l'uniformité de plan, pour permettre aux enfants qui changent de diocèse de continuer sans difficulté leur cours normal d'instruction religieuse au point même où ils se trouvaient. Cet avantage est réel ; il n'est pas tel cependant qu'il doive partout exclure les améliorations, et lorsqu'elles se font avec une autorisation épiscopale (et ici l'évêque qui a donné l'imprimatur est le Président de la Commission nationale du catéchisme, Mgr Petit de Julleville), on ne peut que se féliciter de l'initiative prise, si elle aboutit à des résultats importants. Et c'est bien le cas. Les expériences de M. Thomas sont concluantes en faveur d'une concordance liturgique : le premier semestre prépare à Noël, le deuxième est tourné vers Pâques, le troisième gravite autour de Pâques et de la Pentecôte.

Cette simple orientation imprime à l'enseignement une allure vivante, qui peut donner de bons résultats pratiques si elle est exploitée à fond, comme il se peut et se doit.

Une telle méthode répond trop aux suggestions faites par l'*Année théologique* en 1943 pour que nous ne l'approuvions pas sans réserve, malgré les différences de point de vue. Notre étude visait l'enseignement religieux donné non seulement aux enfants, mais aux grandes personnes, et cette perspective devait élargir tous les cadres. Il n'en est pas moins fort intéressant de constater sur un point les avantages de la voie entr'ouverte. F. C.

2. Le catéchisme n'est pas seulement le petit livre qui résume la doctrine chrétienne, ni même l'enseignement religieux donné aux enfants ; c'est, dans le sens plénier du mot, l'œuvre même de l'éducation chrétienne de l'enfant.

Catéchiser, c'est éduquer et éduquer, c'est faire agir. Or cela exige de la part des catéchistes, avec la connaissance de l'objet de l'enseignement et un dévouement à toute épreuve, une psychologie toujours avertie et toujours en éveil.

---

1. THOMAS M. chan., docteur en théologie : *Expériences sur le « Catéchisme national »*, in-16, 304 p., Lethielleux, 1943.

Cette psychologie doit tenir compte de l'organisme surnaturel donné à l'enfant par la grâce du baptême et aboutir à une pédagogie catéchistique orientée autour de quelques idées centrales établies en fonction de la mentalité de nos enfants et des déficiences de notre temps.

D'où je viens ? — Qui je suis ? — Où je vais ? — Par quelle voie ?

Autour de ces quatre questions l'auteur groupe en un plan éducatif toutes les leçons du catéchisme[1].

Quelques conseils pratiques pour provoquer chez l'enfant le libre choix d'actions conformes à l'enseignement reçu, enfin cinq plans de cercles d'étude pour catéchistes complètent cet opuscule dont les directives marquées au coin de l'expérience seront très utiles à tout catéchiste, quel qu'il soit.

Dans la même collection le même auteur publie : *La Première communion des Petits Enfants*. Dans ce petit ouvrage de 68 pages un chapitre est consacré au rappel de la législation canonique sur le sujet, accompagné de quelques commentaires renfermant beaucoup de renseignements pertinents.

Pour faire face aux obligations d'enseignement et de formation chrétienne des petits en vue de leur Première Communion, l'auteur propose : 1° un programme d'étude en quinze leçons abordant les principales vérités de la Foi : Dieu, Trinité, Incarnation, fins dernières ; l'étude des trois sacrements de Baptême, de Pénitence et d'Eucharistie, le tout terminé par un chapitre moral intitulé : l'Imitation du Christ. 2° Une méthode intuitive d'enseignement allant du concret (choses connues, images, etc.) à l'abstrait et visant à provoquer des réactions religieuses chez l'enfant.

Ainsi pourrons-nous parler, non seulement d'instruction religieuse, mais encore d'éducation religieuse.

La préparation ultime se fait dans une retraite en cinq entretiens, qui remplacent les sermons et conduisent peu à peu les enfants vers la réponse qu'ils ont l'avantage de tirer en quelque sorte d'eux-mêmes. Une retraite ainsi conduite suppose, nous semble-t-il, un groupe restreint d'enfants et une certaine expérience de ceux-ci. De toute manière, le plan en est à retenir et il est fort instructif.

Un dernier chapitre insiste sur la nécessité de veiller à l'organisation des détails de la cérémonie de Première communion, pour qu'elle soit recueillie et fervente, malgré le jeune âge des petits communiants.

Ces petits livres respirent une grande sagesse, fruit de la science et de l'expérience unies.

Ch. J.

1. Chanoine Boyer : *Catéchisme et Education*, 28 p. — *La Première Communion des Petits Enfants*, 68 p., 2 vol. in-8° cour., Lethielleux, 1943.

3. Mme Prévost-Debatte groupe ici[1] de judicieuses notes sur l'ambiance éducative (local, matériel, horaire, discipline, travaux chez soi ou vie au dehors), le travail et les jeux de l'enfant, la vie sociale de l'enfant dans la famille. Ce volume, fort précieux par son contenu, est écrit avec une très grande et très prenante simplicité. Finement, le P. Châtelain, O. P., note dans sa préface qu' « aux yeux du petit enfant, la maman est un être absolument unique, revêtu d'un prestige extraordinaire » et qu'elle est l'éducatrice naturelle de l'enfant. Mais il faut l'aider à remplir ce rôle : c'est ce que fait l'auteur en livrant le fruit de son expérience.

L. S.

III. — MISES AU POINT SUR LES TEMPS PRÉHISTORIQUES

Professeur de géologie à l'Institut catholique, l'auteur de *Nos origines*[2] offre aux catéchistes, en des pages pleines et bien à jour, d'importantes précisions sur l'état actuel de la science dans ses rapports avec la Bible. Il importe, d'un côté, dans l'enseignement religieux de faire une part assez large aux faits, aux données positives de la Révélation. Mais il n'est pas moins nécessaire aujourd'hui d'user de grande prudence dans la présentation des données bibliques, surtout aux enfants, pour ne pas déposer des germes de difficultés intellectuelles qui bientôt peut-être feraient sombrer leur foi. Et il ne suffit pas ici d'un principe général ; il faut aborder dans le détail les grands problèmes des origines. M. de Lapparent le fait ici avec une science et une prudence qui seront appréciées. Ces quarante pages sont à la fois très riches et très nuancées : avec quelques précisions encore, il sera parfait.

La brochure est précédée d'un sommaire détaillé qui vaut d'être reproduit.

Attitude préliminaire. — 1° Bien séparer le domaine de la foi et le domaine de la science. « Il ne peut jamais y avoir de désaccord *réel* entre la foi et la raison » (Concile du Vatican).

2° Ne jamais inféoder la doctrine catholique à un système scientifique et ne pas s'exposer à réitérer la regrettable affaire de Galilée.

3° Se défier de la tendance « concordiste » qui chercherait un *accord positif* entre la Bible et la science ; la Bible a en effet pour but de nous apprendre « non pas comment va le ciel, mais comment on va au Ciel ».

1. Th. Prévost-Debatte : *Maman jardinière d'enfants* (Les sciences et l'art de l'éducation), in-16, 75 p., édit. du Cerf.
2. de Lapparent (A.) : *Nos origines*, in-16, 40 p., Œuvre des catéchismes (19, rue de Varenne), Paris, 1943.

I. — La création du monde et les « jours de la Genèse ».

Le premier chapitre de la Genèse n'est en aucune manière une page d'astronomie ou de géologie. Mais il a pour but de nous donner un *enseignement religieux* sur le Dieu unique et créateur de toutes choses. Cet enseignement est présenté dans le cadre de la semaine, simple procédé littéraire, mais indiquant en même temps l'obligation du repos du sabbat.

II. — La création de l'homme ; Adam et Ève.

Le deuxième chapitre de la Genèse contient de grands enseignements sur la vraie nature de l'homme et sa création spéciale par Dieu. La femme est la compagne de l'homme et son égale. Le mariage, dès l'origine, est un et indissoluble.

Telles sont les vérités qu'il faut inculquer au catéchisme, tout en utilisant avec discrétion les images traditionnelles.

Mais nous ignorons *comment* et *où* l'homme, en fait, est apparu sur la terre ; la foi n'impose pas de *représentation* catholique des origines humaines. Laissons cette étude aux recherches de la préhistoire.

III. — L'antiquité de l'homme.

La science fait entrevoir que l'humanité remonte à une très haute antiquité : plus de 30.000 ans, certainement ; et nous avons des preuves nombreuses de l'existence de l'homme dans une longue période antérieure, dont on ne peut pas évaluer la durée.

Par ailleurs, il n'y a pas de chronologie biblique pour les temps antérieurs à Abraham et toute liberté est laissée aux savants pour leurs recherches et leurs calculs.

Ainsi, nous ne savons pas *quand* l'homme est né sur la terre.

IV. — La question du polygénisme.

La doctrine traditionnelle suivant laquelle tout le genre humain descend d'un seul couple primitif a reçu le nom de *Monogénisme.*

On appelle au contraire *Polygénisme* une hypothèse actuellement en faveur dans certains milieux scientifiques ; le Polygénisme suppose que les divers groupes humains pourraient avoir des origines diverses ; qu'ils ont pu apparaître séparément et isolément endivers lieux.

Que penser de ces deux positions ?

Scientifiquement, l'hypothèse du Polygénisme ne repose sur aucun argument vraiment probant. Depuis quelque temps, cette hypothèse scientifique semble même moins probable que le *Monogénisme.*

Théologiquement, l'enseignement d'après lequel tous les hommes descendent d'un seul couple paraît étroitement impliqué dans le

dogme du péché originel. On peut dire que les théologiens sont presque unanimes à considérer le polygénisme comme, en fait, inadmissible.

Par conséquent, la question du Polygénisme n'étant pas mûre, ni à la portée des enfants trop jeunes, on n'en parlera pas prématurément dans les catéchismes et l'on réservera la question pour les cours supérieurs de religion.

V. — **Le déluge universel.**

Le déluge n'est pas un phénomène *géologique*, mais un évènement *historique* réel : ce fut sans doute une grande inondation qui a détruit une civilisation très ancienne en Mésopotamie.

Il paraît peu probable qu'on puisse en découvrir avec certitude la trace matérielle. Le récit traditionnel du déluge, emprunté à la tradition des peuples sémitiques et dramatisé, a été inséré dans la Bible dans un but religieux : Dieu se sert du cataclysme comme d'un *châtiment* et plus encore comme *moyen de séparer la race élue* afin de préparer la venue du Messie sauveur » (p. 2-4).

F. C.

IV. — COMPLÉMENTS DE FORMATION RELIGIEUSE

1. Sous un titre modeste[1], C. Rimière donne d'excellents conseils aux jeunes filles désireuses de compléter leur formation religieuse en commun. Le Cercle d'étude est un rouage essentiel de nos œuvres d'Action catholique, mais c'est un rouage délicat. Ordinairement il doit consister en une conversation dirigée. Or causer est déjà un art quand il ne s'agit que de plaire. Ici il s'agit de bien autre chose : diriger une conversation pour former l'intelligence et le cœur des auditrices. On ne s'improvise pas à pareille tâche. Il faut se rompre à la méthode socratique pour faire découvrir aux jeunes filles les vérités qu'on veut leur enseigner. Il faut apprendre l'art de poser de bonnes questions : assez faciles pour ne jamais décourager, assez difficiles pour faire réfléchir, assez brèves et claires pour être saisies sans peine, assez piquantes, vives et concrètes pour tenir l'intérêt toujours en éveil.

On trouvera dans cette brochure de très bonnes leçons de cet art, données par une personne qui en a tiré les règles tant de l'expérience que de l'étude et de la réflexion. Cette alliance de l'expérience et de la méthode rationnelle est peut-être ce qu'il faut admirer le plus. Il est rare de les trouver aussi judicieusement dosées. Ni empirisme, ni esprit de système : théorie et pratique, loin de s'exclure, s'unissent dans une discrétion pleine de sagesse.

A. Farne.

1. C. Rimière : *Pour nos Cercles d'étude de jeunes filles*. Quelques méthodes. Préface de M. le chanoine Dermine, in-12, 134 p., Casterman, 1943.

2. Le P. Roguet continue à la radio ses leçons de catéchisme dialoguées, dont le premier recueil, *La vie de Dieu* (leçon 1 à 10), parut en 1942. Tout le programme se déroulera en 42 leçons. Depuis cette deuxième série[1], *D'Adam à Jésus* (leçon 11 à 20), l'enseignement s'appuie davantage sur l'histoire ; et les suivantes, III, *Jésus nous instruit* (leçon 21 à 30) et IV, *Jésus nous vivifie* (leçon 31-42), continueront de la même manière, associant de façon très heureuse l'exposé doctrinal au déroulement de la liturgie annuelle.

Le principal personnage de ces dialogues est évidemment le prêtre (le Père) qui donne ses leçons en réponse à des questions que posent ou des objections que soulèvent les autres figurants de la scène, petits (Martine, Henri) ou grands (la maman ; le docteur). Méthode vivante, mais qui reste grave, comme il convient au sujet, car il ne faut pas chercher là des entretiens de théatre. C'est une vraie leçon d'enseignement religieux très adaptée aux besoins actuels et fort suggestive pour tous.

3. Le P. Roguet donne à la fin de ses petits volumes des indications bibliographiques précieuses pour guider dans le choix des lectures. Voici un ouvrage entier consacré à ce but particulier[2] M. Warlomont a constaté combien peu le livre religieux attire les laïcs, surtout les hommes. Et cependant la lecture d'ouvrages religieux est le seul moyen de maintenir et de compléter l'enseignement très élémentaire du catéchisme. Quel beau résultat ce serait de décider quelqu'un « à placer dans chacune de ses journées encombrées un quart d'heure ou une demi-heure d'une lecture qui le rapprochât de Dieu ! ». Pour l'y entraîner et lui éviter les surprises d'un choix malheureux, — car il y a des non-valeurs en ce domaine comme en toute chose ! — l'auteur a constitué toute une série d'ouvrages à la portée des laïques et les a très judicieusement groupés sous les titres suivants : 1. Pour une vie de pensée ; 2. pour une vie de foi ; 3. pour une vie de prière ; 4. de la sagesse chrétienne à la mystique ; 5. comment choisir parmi les saints ; 6. spiritualité conjugale et familiale ; 7. risque chrétien ; 8. pour mettre en tentation de croire. Chaque liste est précédée de brèves indications, claires et précises, sur le sujet et sur la valeur doctrinale et littéraire des principaux auteurs recommandés. On a su se borner de façon à ne pas rendre le choix trop difficile aux non initiés. En définitive, M. Warlomont a fait ici une œuvre de haute utilité pratique et nous souhaitons que se réalise son vœu très apostolique d'aider les chrétiens laïques à acquérir de leur religion une connaissance profonde, non pour les arracher à l'action, comme on l'imagine parfois, mais pour les armer d'un solide esprit religieux, qui sera leur soutien.

F. C.

1. A.-M. Roguet, *O. P.* : *Le catéchisme des petits et des grands* : II, *D'Adam à Jésus*, in-16,163 p., Revue des Jeunes, 1943.

2. Warlomont P. : *La littérature religieuse à l'usage des laïques*, in-12, 117 p., Casterman, 1943.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

I. — HISTOIRE RELIGIEUSE

Joseph Janin, C. S. Sp., *La religion aux colonies françaises sous l'ancien régime, de 1626 à la Révolution*, in-8°, 232 p., rue Lhomond, 30, 1942.

Voici la réédition d'un ouvrage en 4 tomes qui expose l'histoire des vieilles colonies françaises, depuis leur découverte jusqu'en 1789. Les colonies sont la Martinique, la Guadeloupe, la Réunion, le Sénégal, la Guyane, quelques comptoirs des Indes, les îles Miquelon, avec le Canada, Haïti et l'île Maurice qui ne nous appartiennent plus, mais sont restées de langue française. Les unes et les autres « ont un statut administratif et religieux » similaire et spécial, qui les distingue et de nos colonies plus récentes et de nos autres missions. En une quinzaine de chapitres assez courts et de lecture aisée, le P. Janin qui a étudié son sujet sur place non moins que dans les archives, nous présente successivement la population, les missionnaires, et leur travail d'évangélisation. Tous les faits paraissent sérieusement contrôlés et les jugements sont empreints d'une équité qui rassure aussitôt le lecteur. A chacun est rendu ce qui lui revient. Somme toute, le bien l'emporte sur le mal, bien que les résultats généraux soient assez décevants. C'est qu'il est difficile d'atteindre l'idéal projeté, c'est aussi que d'ordinaire les historiens, même les plus réputés, romancent en ce domaine, comme en tant d'autres, quand ils n'ont pas sous la main les correspondances privées. Le P. Janin les a lues dans l'ensemble, il marque bien la distance qui sépare les récits optimistes destinés au grand public des rapports et des lettres adressés aux seuls supérieurs. C'est dans ces derniers documents, et là seulement, que la vérité apparaît toute nue, et parfois on se prend à regretter qu'elle ne soit pas restée dans le puits.

Les colons de ces possessions françaises étaient originaires de la mère patrie et bien recrutés. Nulle nation n'a envoyé outre-mer autant de ses sujets ni de meilleurs que la France, au cours du xviie et du xviiie siècles. Par malheur la monarchie n'avait pas d'idée suivie en politique coloniale ; elle s'est attaquée à la fois au monde entier, sans plan d'ensemble, dispersant ses efforts comme ses habitants, et, en fin de compte, perdant l'une après l'autre presque toutes ses conquêtes dans les traités de paix. Quel contraste avec l'âpreté de l'Angleterre, de la Hollande et d'autres encore,

qui à moins de frais surent obtenir des résultats autrement appréciables ! Quant aux indigènes rencontrés dans ces nouveaux pays : Caraïbes, Peaux-Rouges, Indiens aux couleurs les plus variées, ils n'ont presque pas fait souche, tout en résistant à tous les essais de conversion. Leur dégradation physique et morale explique leur obstination et leur disparition, en dépit du zèle des missionnaires et de la bienveillance des pouvoirs publics. Ces races auraient disparu même sans la présence des blancs et des noirs, quoi qu'en aient dit les philosophes et les encyclopédistes. Dieu punit par l'extinction certains péchés contre la nature humaine non moins que contre son Esprit.

Il en va différemment des noirs, païens importés d'Afrique, doués de solides qualités naturelles et qui acceptèrent le christianisme immédiatement. Malgré l'esclavage auquel on les assujettit et qui, grâce aux missionnaires, relevait surtout de la domesticité, ils ont peu à peu supplanté presque tous les autres éléments, sont restés catholiques,et constituent aujourd'hui encore le fond de la population. De la sorte les colonies françaises ne comptèrent bientôt que des chrétiens : l'apostolat devint une œuvre non pas de conquête, mais de conservation.

Le personnel missionnaire se recrute parmi les Ordres religieux et le clergé séculier : Capucins, Dominicains, Jésuites, Lazaristes et Spiritains, prêtres des Missions étrangères de Paris ou venus d'un peu partout. Au début les réguliers n'avaient pas prévu les missions dans leurs œuvres : aussi se recrutaient-ils avec peine et n'étaient-ils agréés que difficilement chez eux, si pour un motif quelconque ils devaient y retourner. De là des obstacles sérieux qui ne furent pas toujours surmontés, des tâtonnements dans l'organisation qui ne surprennent pas. Les Capucins et les Dominicains n'envoyaient aux missions que des volontaires, et, contrairement à ce que l'on pense, il y a dans ce monde-là plus d'enfants perdus, de broussards ou de coloniaux que de vrais missionnaires, plus de chercheurs d'aventures que de bien à réaliser. La situation des Jésuites, des Lazaristes et des Spiritains est bien différente, ayant tous reçu la même formation, destinés en principe aux missions comme à tout autre poste. Le choix même qu'en font les supérieurs pour les pays lointains est une garantie de plus. Une difficulté particulière aux Jésuites, c'est que le service dans les missions françaises comportait surtout des paroisses et que les Jésuites n'en acceptaient pas. Pourtant leurs établissements des Antilles prospéraient et l'on n'eût eu qu'à se louer d'eux, sans la malheureuse affaire du P. Lavalette qui amena leur ruine à la Martinique et ailleurs.

Les résidents français vivaient en très bons termes avec le clergé non moins qu'avec la population blanche ou de couleur. Les uns

et les autres étaient fort attachés à la religion, sans en observer toujours toutes les prescriptions. Mais là, comme dans les colonies espagnoles et portugaises ,on a exagéré la part du mal, qui est dû surtout au petit nombre de prêtres travaillant dans des régions aussi vastes. Le bien se faisait et il est resté, comme le prouve le catholicisme de toute l'Amérique latine. Le P. Janin l'a mis en relief, autant que la période étudiée le lui permettait, et il a très bien fait. S. Vailhé.

Guillaume de Vaumas, *L'Eveil missionnaire de la France, d'Henri IV à la fondation du séminaire des missions étrangères*, in-8°, 451 pages avec frontispice. Lyon, Imprimerie Express, 1942. Prix : 90 francs. (En vente à la Propagation de la foi, à Lyon).

C'est le sujet principal de thèse pour le doctorat ès-lettres que M. l'abbé de Vaumas, professeur au petit séminaire de Paris, a présenté et soutenu brillamment en 1942, devant l'Université de Lyon. La thèse dénote, rien que par le dépouillement des sources — des pièces d'archives en bonne partie — un travail long et fastidieux, fructueux tout de même, parce que mené avec méthode et persévérance ; et elle se présente, pour l'exposé des résultats, dans un style agréable à lire, en dépit ou en raison de sa simplicité. Certes, des études de détail avaient déjà été présentées sur cette première participation de la France à l'œuvre des missions ; il manquait pourtant une vue d'ensemble qui facilitera, à son tour, d'autres travaux de ce genre, sinon plus approfondis, du moins plus circonstanciés.

Voilà donc une lacune heureusement comblée. Si notre pays n'est venu qu'assez tard dans le champ de l'apostolat extérieur, où Espagnols et Portugais peinaient depuis plus d'un siècle, il s'y est vite taillé un domaine considérable, quoique fort disparate, en attendant de s'attribuer la plus large et la meilleure part. A cet égard on ne saurait trop mettre en relief le dévouement de ses premiers fils, des religieux pour commencer, qui contribuèrent soit à ramener à Rome les chrétiens dissidents d'Orient, soit à évangéliser des terres neuves ou peu travaillées.

Le terrain d'apostolat défriché par eux et dévoilé par cette thèse est vraiment immense. Dès le point de départ, il relève de toutes les parties du monde. Dès le commencement aussi, il est sillonné en tous sens par des membres de presque tous les Instituts religieux. Si des nouveaux venus comme les Jésuites, les Capucins et les Lazaristes, se distinguent vite parmi ces ouvriers, ceux de la première heure ne boudent pas à la besogne, entre autres les Dominicains, les Carmes, les Récollets et ceux que leur état vouait à la rédemption des captifs. Bien plus, le souffle apostolique a gagné et animé

les laïques. Hommes et femmes s'emploient par la prière, par les sacrifices, par l'effusion des reseources, à provoquer des vocations, à les développer, non moins qu'à soutenir les missionnaires. A vrai dire, Rome ne fut guère favorable au début à ces ouvriers français, qu'elle estimait assez légers, et, par suite, un peu compromettants ; elle ne l'était pas plus, tout en les redoutant davantage, au Portugal et à l'Espagne, qui, par leur patronat religieux sur les terres découvertes eu à découvrir, servaient avant tout un patriotisme plus ou moins bien placé et gênaient l'action des missionnaires presque autant qu'elles la favorisaient. De ce côté, elle cherchait un affranchissement, sans pourtant faire de l'opposition directe.

Par ailleurs, les Ordres religieux ne se détachent pas aisément d'un point de vue personnel et restreint, qui ne cadre pas toujours avec l'intérêt bien compris de l'Eglise. Là encore, nouveau danger qu'il fallait écarter sans rompre avec une main-d'œuvre absolument nécessaire. De plus, la hiérarchie ecclésiastique manque dans nombre de ces missions qui relèvent, pour la plupart, d'ordinaires habitant l'Europe. Les territoires ne sont pas ou sont mal délimités. Missionnaires de pays et d'Ordres différents travaillent parfois sur les mêmes terres, se chicanent facilement et réduisent ainsi leur action, au lieu de la développer. Il y a là bien des problèmes touchés discrètement par M. l'abbé de Vaumas, trop discrètement peut-être, et qui expliquent l'insuccès de plusieurs de ces entreprises.

Rome, et elle seule, voyait clair dans ces brumes et dans ces brouillards, mais elle ne pouvait et elle ne voulait pas alors imposer à tous sa direction. Il lui fallait au préalable se dégager du patronat espagnol et portugais ; il lui fallait ensuite ramener à elle la conduite de l'apostolat à l'étranger, au lieu de l'abandonner à la discrétion des Instituts religieux et parfois à la fantaisie de tel ou tel missionnaire ; il lui fallait enfin établir et organiser partout un clergé indigène, selon le désir de Notre-Seigneur et la pratique constante de la primitive Eglise. Comment échapper à tant de difficultés pour atteindre quelques-uns des résultats visés ? Tout d'abord en érigeant une hiérarchie sur place, sous forme de vicaires apostoliques qui relèveraient d'elle, parce que tout diocèse dépendait alors forcément d'un Etat, et, par cela même. était soustrait à l'action directe de la Congrégation de la Propagande. Mais la création de ces vicaires apostoliques supposait déjà l'emploi d'un clergé séculier européen, indépendant d'un Institut religieux, et, par ailleurs, groupé en vue d'une œuvre commune, sous peine de tisser et de défaire sans cesse la même toile.

Les Français le comprirent très vite et ils entrèrent aussitôt dans les vues de la Propagande, qui s'appuya aussitôt sur eux. La création à Paris du Séminaire des missions étrangères et la nomina-

tion des premiers vicaires apostoliques tranchèrent la question, du moins pour certaines contrées asiatiques. On se prend à regretter que l'exemple n'ait pas été général et appliqué aux autres régions de la terre. On a dû attendre, pour le voir, jusqu'au xixe et même jusqu'au xxe siècle. Mais pour peu que l'on connaisse le détail et les dessous de la politique européenne, on y trouve le plus grand obstacle à l'expansion du vrai christianisme. C'est pourquoi, loin d'adresser des reproches soit à Rome, soit aux Ordres religieux et aux Sociétés de missions, on les louera plutôt d'avoir écarté tant d'entraves et d'avoir fait autant avec si peu d'hommes et d'aussi faibles moyens.

L'abbé de Vaumas n'avait pas à narrer par le détail toute cette histoire, tout en tenant compte, de ci de là, de ces aperçus généraux pour la trame de son récit. En effet, bien d'abandons et bien de reprises de missions sont justifiés de cette manière, comme ces causes expliquent nombre de surprises et d'échecs complets. Par là aussi nous comprenons la marche prudente du Saint-Siège, qui, sans enjamber sur le temps, sut attendre son heure et finalement imposer à tous sa volonté. L'orientation et l'organisation actuelle des missions catholiques étaient déjà prévues et préparées. Pour y parvenir, Rome a utilisé tous les dévouements, celui des Ordres religieux comme celui des Etats, et, plus tard, celui des Sociétés vouées exclusivement à l'apostolat. Peu à peu elle a fait aussi sa part au clergé indigène, part de plus en plus grande, jusqu'à ce qu'elle devienne sinon entière, du moins prépondérante. Si quarante mille prêtres suffisent à peine à quarante millions de Français, il faudra bien un jour quatre cent mille prêtres chinois pour convertir et conserver les quatre cent millions de leurs compatriotes. Sans parler des évêques indigènes, dont le nombre ira croissant d'année en année. Belles perspectives que la marche en avant du christianisme permet d'entrevoir et qui seront peut-être hâtées par les événements politiques !

Le seul reproche sérieux que l'on ait fait à cette thèse, c'est que l'auteur se soit trop attaché à la chronologie, au lieu de distribuer sa matière dans le cadre géographique. On revient ainsi souvent sur ses pas, tout en se transportant d'un bout du monde à l'autre, de Constantinople au Canada, et de la Syrie à la Guyane ou même au Tonkin, sans que l'on ait toujours vu la suite réelle des faits avec toutes leurs conséquences, non plus que bien distingué la part revenant à chaque groupe de missionnaires. L'intérêt de l'ensemble est certainement diminué, bien que la précision des détails soit mieux garantie. Parfois on se dirait en présence d'un chroniqueur plutôt que d'un historien. Après tout, question de composition qui ne peut amoindrir sérieusement la valeur d'un ouvrage bien conçu, richement documenté et d'une présentation plus que satisfaisante.

S. Vailhé.

Robert BARROUX, *Les assises de la France royale*, in-16, 188 pages. Librairie Acad. Perrin, 1943, prix : 21 fr.

Le beau livre que vient de publier M. Barroux, archiviste aux Archives de la Seine, sur la formation politique de notre pays avant l'arrivée au pouvoir des Capétiens ! C'est bien durant les dix premiers siècles de notre ère que, sans cesser d'être elle-même, la Gaule est devenue la France. Il le démontre en médiéviste averti, avec une connaissance approfondie des sources, une absence totale de préjugés, un amour loyal de la France. Vaste et sobre synthèse, appuyée sur une analyse assez poussée des événements et des institutions, rendue dans un style irréprochable. Ce n'est pas la froide écriture d'un normalien qui ne fait pas corps avec son sujet, c'est l'expression des jugements et des sentiments d'un Français, qui, sans trahir la vérité, retrace avec chaleur la vieille histoire de sa famille. Après tout et en dépit de quelques vilains épisodes, elle ne manque pas de grandeur, ni surtout de continuité.

L'idée d'unité qui lançait les anciens Gaulois au secours de Vercingétorix, décrite en mots lapidaires par César, réalisée par les Romains, maintenue comme un bien de famille par les rois mérovingiens, a persisté dans l'esprit et dans le cœur des évêques et des moines instruits, et, grâce à eux, elle a toujours animé le pays. Pour le malheur de celui-ci les ambitieux carolingiens, grisés par le rêve d'empire universel, l'ont porté un moment au delà de ses frontières physiques et ethniques, et son unité, brisée au traité de Verdun, n'a jamais pu depuis lors se reconstituer. L'empire napoléonien était aussi monstrueux que celui de Charlemagne et s'est forgé dans la même fournaise imaginative ; il a duré moins encore que lui, et, par suite, il a déchaîné moins de conséquences désastreuses. Pourtant, après onze siècles qu'a disparu le premier, nous sommes encore victimes de ses erreurs, trop vantées par beaucoup de nos écrivains, alors qu'il aurait fallu en dénoncer les malfaisances fondamentales.

Le catholicisme et la langue latine ont parachevé ce que l'idée d'unité ethnique contenait d'incomplet. Pénétré de cette vérité, M. Barroux en a imprégné presque toutes les pages de son livre, avec un rare bonheur d'expressions. Parfois le lecteur se surprend dans la compagnie d'un poète, mais à travers l'éclat du style il ne perd pas de vue le fil historique conducteur et maintien de la pensée. Que ces pages soient lues par nombre de nos compatriotes en ces heures grises et dénuées de soleil, tel est notre souhait le plus ardent ! Que les conclusions surtout en passent dans nos livres pédagogiques ! Si l'on veut redresser la pensée française, c'est par l'enfance, à l'aide de notre vraie histoire, qu'il importe de commencer.

S. VAILHÉ.

Miscellanea historiæ pontificiæ, Vol. VII, in-8°, VII-514 pages. Rome, Herder, 1943, prix : 100 lires.

Numero spécial de revue ou de collection, dédié à Sa Sainteté le pape Pie XII par la Faculté d'histoire ecclésiastique de l'Université grégorienne, à Rome. Il comprend en tout 8 études dues à des professeurs et à des gradués de cette Faculté d'histoire, l'unique existant au monde, à savoir 3 en allemand, 3 en espagnol, 2 en italien, avec un mot de présentation par le recteur en langue italienne. C'est un numéro de guerre, et rédigé par des gens qui seuls pouvaient avoir accès à Rome en temps de guerre. De là l'absence de certaines langues qui s'expliquerait difficilement d'une autre manière, bien qu'aujourd'hui il ne faille s'étonner de rien.

Pourtant je me hâte de dire que tous ces travaux ne présentent rien de belliqueux, ni même de polémique. Ils s'échelonnent à travers les siècles et traitent de sujets qui, sans être d'un intérêt primordial, touchent d'un biais ou de l'autre à l'histoire des papes et peuvent à ce titre retenir l'attention des lecteurs. Les voici dans l'ordre même que donne la revue. HERTLING : *Communio und Primat*; KIRSCHBAUM : *Die Reliquien der Apostelfürsten und ihre Teilung. Zur Geschichte einer alten Ueberlieferung* ; ZUNZUNEGUI : *La legación en España del cardenal Pedro de Luna* ; CASTANO : *Pio IV e la Curia romana di fronte al dibattito tridentino sulla residenza* ; LOPETEGUI : *El papa Gregorio XIII y la ordinación de mestizos hispano-incaicos* ; GRISAR : *Päpstliche Finanzen, Nepotismus und Kirchenrecht unter Urban VIII* ; LETURIA : *El viaje a America del futuro pontifice Pio IX* ; FAUSTI : *Il P. Giuseppe Marchi, S.I., e il rinnovamento degli studi di archeologia cristiana auspici Gregorio XVI e Pio IX.*

On ne saurait analyser par le menu des articles qui ne sont souvent eux-mêmes qu'une longue analyse. Ils apportent les uns et les autres des renseignements nouveaux, une pierre, parfois simplement un peu de sable à un futur édifice historique. Dans ce domaine il convient de ne rien négliger. L'histoire des débats au concile de Trente sur la résidence épiscopale n'est qu'un détail d'une vaste question qui y fut longuement et sagement traitée ; à ce point de vue, le lecteur sort de cette étude légèrement décontenancé. Il était bon de relever la part d'initiative qui revient au P. Marchi dans la rénovation des recherches et des études sur les catacombes ; mais ne pouvait-on le faire sans égratigner çà et là son émule et continuateur J.-Baptiste de Rossi, et surtout les Français ?

S. VAILHÉ.

René LE PICARD, *Le divorce et le clergé dans la France de l'armistice et de l'après guerre.* Préface de S. Exc. Mgr Petit de Julleville ; in-16 de 80 pages, Paris, Les éditions du Cerf, 1943.

C'est une grave question que soulève M. le chanoine Le Picard dans la brochure qu'il vient de publier et elle est de nature à faire réfléchir tous ceux qu'intéresse l'avenir de la famille française. On sait que la loi du 2 avril 1941 a eu pour but de rendre le divorce plus difficile. On sait également que l'Instruction *Sacrosanctum* du 29 juin 1941 s'est proposé de diminuer le nombre des procès en nullité de mariage, en exigeant des futurs époux chrétiens une connaissance sérieuse de leurs engagements. L'Etat français comme l'Eglise s'efforcent donc de resserrer les liens conjugaux, distendus par des habitudes fâcheuses de laisser aller, d'ignorance et d'égoïsme.

M. Le Picard se demande si le clergé français a toujours fait son devoir en la matière, ou s'il ne s'est pas montré trop indulgent en accordant le mariage religieux à des gens qui ne le méritaient guère et qui le regardaient comme une simple cérémonie sans aucune signification. Il suggère aux curés de se montrer désormais plus exigeants, et, conformément aux instructions de la Sacrée Congrégation du Concile, de n'unir religieusement que les vrais catholiques, dûment interrogés et mis en face de leurs engagements solennels. Il propose même un formulaire d'interrogation et ce formulaire, approuvé par Mgr l'Archevêque de Rouen pour son diocèse, est si bien rédigé qu'il sera sans doute adopté ailleurs. D'aucuns se demanderaient si la position prise par M. Le Picard n'est pas trop sévère, s'il convient d'écarter définitivement de l'Eglise des jeunes gens pour qui le mariage religieux était une occasion de faire un acte de christianisme. Il faut avouer que la question se pose et mérite d'être envisagée de près, surtout à la lumière du dernier acte de Rome. G. Bardy.

Lucien Febvre : *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle : la religion de Rabelais* (l'Evolution de l'humanité, liii) ; in-8o de xxvii-547 pages, Paris, Editions Albin Michel, 1942, 58 francs.

Epoque passionnante entre beaucoup d'autres, le xvie siècle offre à nos études ou à nos méditations une richesse d'une ampleur qui nous déconcerte. Tout nous y parle de renaissance et de réforme. Un monde nouveau s'y élabore dans le bouillonnement d'une pensée qui se cherche avec audace. Mais, en même temps, les constructeurs mêmes de ce monde nouveau doivent utiliser les matériaux anciens qu'ils trouvent à leur disposition, ils sont plutôt des adaptateurs que des inventeurs et ceux à qui ils s'adressent seraient incapables de les comprendre s'ils ne parlaient pas leur langue, s'il ne faisaient pas appel à leurs souvenirs et à leurs expériences. Parmi les historiens, les uns ont surtout essayé de mettre en relief la continuité des idées et des institutions jusque sous les apparentes divergences des formules et des mœurs ; les autres ont insisté sur la rupture

entre le présent et le passé et nous ont fait voir dans les maîtres du XVIe siècle d'audacieux aventuriers en rupture de ban avec toutes les traditions. M. Lucien Febvre prend place au rang des premiers, et dans son récent ouvrage sur *La religion de Rabelais*, il n'hésite pas à s'inscrire en faux contre la thèse d'Abel Lefranc qui fait, on le sait, de l'auteur de *Pantagruel* le père de l'athéisme moderne. La compétence inconstestée de M. Febvre ès-choses du XVIe siècle lui mérite l'audience des esprits sérieux : son livre n'est pas de ceux qui passent inaperçus.

On peut, sans aucun doute, s'étonner de l'ampleur de ce volume par rapport au sujet précis qu'il envisage. Il s'agit, disons-nous, de la religion de Rabelais et nous commençons par nous demander si Rabelais mérite bien une étude aussi approfondie. Qu'on dise tout ce qu'on veut du joyeux curé de Meudon, du cordelier défroqué, du médecin en mal de clientèle ; il reste qu'il n'a jamais exercé sur les idées une influence comparable à celle de Luther ou de Calvin, ni même à celle d'Erasme ou de Lefebvre d'Etaples. C'est précisément pour cela que M. Febvre le place en quelque sorte au centre de ses recherches. Plus original, plus personnel, il serait moins représentatif. Joyeux viveur et homme de lettres, il reçoit au contraire toutes les influences du monde complexe dans lequel il vit et il les transmet telles quelles, agrandies sans doute, gigantifiées, si l'on peut ainsi parler, et développées à la mesure de ses héros, mais sans leur avoir fait subir de déformations essentielles. J'éprouverais, à vrai dire, quelque hésitation à transformer ainsi Rabelais en une sorte de symbole et à me contenter de l'interroger pour savoir comment a pensé tout son siècle. Ce qui me rassure, c'est que deux autres volumes de M. Febvre, l'un sur l'Humanisme et l'autre sur la Réforme doivent compléter celui que nous lisons aujourd'hui. Quand le triptyque sera achevé, mais alors seulement, nous aurons le droit de nous prononcer et de juger si le tableau du XVIe siècle intellectuel et religieux est vraiment complet.

En toute hypothèse, Rabelais est étudié ici avec une érudition considérable : la bibliographie méthodique ne comprend pas moins de 555 numéros dont un certain nombre sont bissés et elle n'est pas faite pour la parade. D'ailleurs, le lecteur n'est nulle part écrasé par cette érudition : M. Febvre écrit la langue des honnêtes gens du XXe siècle avec facilité, avec une recherche parfois et avec une syntaxe un peu lâche qui est un effet de l'art : il se fait bien lire sans peine et l'on doit aller jusqu'au bout lorsqu'on a commencé à lire son ouvrage. Lors donc que M. Febvre nous assure que Rabelais est visé beaucoup moins souvent que ne le pensait Abel Lefranc par les poètes latins postérieurs à 1632, Visagier, Macrin, Dolet, Ducher

et quelques autres et qu'en toute hypothèse, leurs accusations sont sans aucune portée (p. 96-100), nous pouvons l'en croire, car il a lu tout ou presque tout. De même, lorsqu'il établit qu'au XVIe siècle l'accusation d'athéisme était courante et qu'il ne fallait surtout pas la prendre au sens propre (p. 158 et suiv.).

Il est vrai que Rabelais plaisante, qu'il tourne en ridicule certaines expressions de l'Ecriture Sainte, qu'il se moque des dévotions en usage, qu'il ne donne pas d'église conventuelle à l'abbaye de Thélème, qu'il parle même de la mort comme si l'âme ne devait pas y échapper. Gamineries que tout cela, ou du moins fautes vénielles. Nous devons en effet les absoudre, après mûr examen, tout en regrettant l'irrévérence de l'écrivain. M. Febvre rappelle que, jusque dans des sermons, on peut rencontrer des railleries, voire des gauloiseries et qu'il ne faut pas prendre au tragique des formules vagues et imprécises sur les destinées et sur le tout (cf. p. 206 et suiv.).

Concluons donc, avec notre auteur, que Rabelais n'a rien d'un athée, qu'il demeure chrétien (p. 278) et que sa religion est au total celle d'Erasme, moins profondément critique, mais fortement enracinée, comme en témoigne le *Quart Livre* qui date de 1548 (p. 396 et suiv.). Irons-nous jusqu'au bout et dirons-nous qu'au XVIe siècle il était quasi impossible d'être athée ? C'est à cette question générale que sont consacrés les derniers chapitres de M. Febvre (p. 361-490) ; et il est bien permis de dire que ce sont à notre avis les plus importants, les plus intéressants également de tout l'ouvrage. Malgré tout, nous sommes mal convaincus de l'importance exceptionnelle de Rabelais et nous eussions autant aimé assister à l'interrogatoire d'autres témoins plus graves et autrement représentatifs, d'Erasme par exemple, dont le souvenir ne cesse pas d'être évoqué avec raison. Mais ici, nous sommes aux prises avec le vrai problème : quelles étaient au XVIe siècle les limites de l'incroyance ? Après avoir rappelé l'emprise exercée par la religion sur les moindres actes de la vie, privée ou publique, M. Febvre s'efforce de montrer que ni la philosophie, ni les sciences, ni l'occultisme ne pouvaient alors offrir d'appui solide à l'incroyance. Il écrit des pages très neuves, et en tout cas très suggestives. sur l'insuffisance du vocabulaire, incapable d'exprimer les idées les plus familières à notre époque (p. 385 et suiv.), sur l'état encore primitif des instruments de mesure et sur la quasi-impossibilité d'apprécier mathématiquement la durée (p. 421-434), sur la prédominance de l'odorat et de l'ouïe par rapport au sens intellectuel qu'est la vue (p. 461-472). Il y a, dans tout cela, beaucoup de systématisation et je crois qu'une révision assez serrée devrait être faite de bien des affirmations données par M. Febvre. Car c'est en vain que celui-ci déclare se

défier des jeux de concepts massifs et mal analysés (p. 402) et regarder l'anachronisme comme le péché irrémissible des historiens (p.6). Il n'échappe pas complètement à la tentation. Il lui arrive de parler du moyen âge comme d'un bloc, de faire appel à la Science (p. 411), comme si elle existait toute faite en 1942 (p. 456). Il semble vouloir nous persuader que la raison est une conquête récente de l'humanité et que, encore au XVIe siècle, personne ne la possédait, même parmi les plus grands esprits. Il fait bon marché de toute la pensée grecque pour ne rien dire de la pensée chrétienne. Des corrections ou des précisions s'imposeraient en de pareilles matières qui sont importantes et il ne faudrait pas qu'on oubliât de les faire à part soi en lisant un ouvrage aussi prenant en un si grand nombre de ses pages. Et pourtant, ces remarques n'atteignent pas le fond du livre, neuf et fortement charpenté de M. Febvre. Elles visent plutôt des détails que l'ensemble. Les conclusions sur le catéchisme fondamental du XVIe siècle demeurent. G. BARDY.

André TRANNOY : *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, in-8°, 624 pages, Bloud et Gay, 1942.

L'auteur de cette thèse de doctorat ès-lettres est chargé de cours aux Facultés catholiques de l'Ouest. Il comptait retracer la vie politique de Montalembert, depuis sa collaboration au journal de Lamennais jusqu'au coup d'Etat du 2 décembre 1851, où elle fut brisée ; l'abondance des documents recueillis l'oblige à s'arrêter avant 1843, où commence la lutte pour obtenir la liberté de l'enseignement secondaire. Tel qu'il est, le travail n'en constitue pas moins un très fort volume. Il est vrai que l'énumération des sources consultées, — des documents d'archives en majorité, — la reproduction de quelques pièces justificatives et des tables fort détaillées occupent, à elles seules, au moins 150 pages. Et l'on ne s'en plaindra pas, tant les renseignements fournis par le dépouillement des textes et l'édition du journal intime de Montalembert intéressent l'histoire générale, non moins que la vie du héros qui est l'objet de ce livre.

Les idées générales abondent dans cette thèse, autant que les jugements émis sur des personnes et des faits, déjà anciens et que pourtant nous cotoyons presque chaque jour en causant avec nos contemporains. C'est l'éternel problème de l'autorité et de la liberté dans l'Etat, sans qu'on soit encore arrivé à un juste emploi de l'une et de l'autre, sinon dans les discussions d'école, et encore pas toujours. M. Trannoy appelle *romantisme politique* l'excès de la liberté individuelle que prônait Montalembert. Expression pittoresque que l'on retiendra ; ce qui ne veut pas dire que la chose exprimée de la sorte ait pris naissance au XIXe siècle, ni qu'elle soit morte avec lui : non, elle lui est antérieure, elle lui a survécu et sans doute elle nous enterrera tous.

L'ouvrage comprend cinq parties d'étendue à peu près égale, en plus d'une introduction et des nombreux appendices déjà signalés. Il traite successivement de la formation de Montalembert, p. 43-129 ; de l'affaire de l'*Avenir*, p. 130-216 ; des sentiments et des principes directeurs, p. 217-292 ; de la carrière politique, p. 293-387 ; enfin, du parti catholique et de Montalembert son chef, p, 388-505. C'est complet et présenté dans un style personnel, original, imagé sans recherche et d'une pureté classique. Tant de thèses ne sont guère aujourd'hui que des inventaires, que l'esprit est satisfait de se trouver devant une vraie composition. Par ailleurs le travail déborde et développe, précise ou corrige celui du P. Lecanuet, et n'en est nullement la reproduction.

Fils d'une Anglaise, parlant et pensant anglais comme père et mère, Montalembert donne l'impression d'un Anglais exilé en France, qui cherche à y transporter les mœurs et les usages de l'aristocratie de son pays, surtout ses habitudes parlementaires. Il est pourtant catholique de tradition et d'éducation, bien que sa mère protestante fût assez bizarre et que son père s'abstînt de pratiquer aucune religion. Il a dû sa forte empreinte religieuse à son grand-père maternel, qui, tout anglican qu'il fût, fit élever son petit-fils d'une façon austère et dans les vrais principes du catholicisme. Le cas n'est pas unique. Il s'est reproduit chez un descendant direct de Victor Hugo, qui, marié à une protestante sans religion et n'en ayant guère lui-même, a vu ses enfants élevés dans le plus strict catholicisme par une aïeule calviniste et devenir grâce à elle de fervents catholiques. Montalembert est encore Européen et surtout Allemand : il parle l'allemand comme si c'était la langue de ses ancêtres; il est pénétré de la philosophie allemande, du mysticisme médiéval allemand, de l'esthétique allemande. Avec tout cela il ne cesse pas d'être Français, et profondément, mais un Français à qui ne répugne pas une pointe de romantisme, un exotisme alors de mode et qui nourrit presque exclusivement sa pensée. On le dirait un émigré à l'intérieur, comme tant d'autres, et pour d'autres motifs, un émigré qui ne comprend plus son pays, et qui n'est pas compris de lui. La preuve en est son idéal politique basé sur une aristocratie terrienne, héritière de siècles de christianisme et qui gouvernerait par l'entremise d'un parlement à l'anglaise. Comment contenterait-on ainsi trente à quarante millions de Français ? Pas la moindre notion de la question sociale que des voyants posaient déjà sur son vrai terrain. Des considérations générales et verbales, de la poussière lumineuse au lieu de travail et de pain, l'effusion de la charité qui ne saurait tenir lieu de justice. La jeunesse de Montalembert peut lui servir d'excuse, ainsi que son inexpérience.

L'une et l'autre furent mises à une rude épreuve par la révolution de juillet 1830, alors qu'il n'avait que vingt ans. Quelque temps

encore il en est tout désarçonné, mais il se remet vite en selle par peur d'une république hostile à la religion, à l'ordre, à tout ce qui constitue les bases d'un grand pays. Et puis Lamennais l'a entraîné à sa suite, comme toute la jeunesse indépendante, et le fracas de son action, le tumulte de ses polémiques font perdre de vue la réalité. Montalembert est derrière lui en suivant fidèle, il entre de plain pied dans la rédaction du journal l'*Avenir*. Ainsi par la presse il s'achemine vers la politique. Le programme du nouveau journal le satisfait : son action religieuse et politique sera désormais centrée sur l'amour de la religion et sur la passion de la liberté. L'alliance du catholicisme et du libéralisme est ainsi conclue. Malgré des infidélités apparentes, Montalembert ne changera plus de camp.

Dans l'œuvre mennaisienne on distingue le journal, où la part de chaque rédacteur ne se dégage pas toujours de l'ensemble ; il y a aussi l'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse en France, organisation pratique dont Montalembert fut un des principaux membres avec Lacordaire et de Coux. Montalembert ne visita pas moins de trente départements du Midi. Quelquefois sa sensibilité excessive le dessert même auprès de ses amis, qui souffrent du même mal et partagent sa responsabilité de brouilles passagères. A ce point de vue il est un vrai disciple — et l'un des plus représensentatifs — de Lamennais qui substituait la passion à la raison. Son édition du *Livre des pèlerins polonais* en fournit un autre exemple. Ces excès de langage et de plume finirent par lui attirer, de la part de Rome, de sérieux avertissements qu'il eut l'esprit chrétien d'accepter, en dépit de son maître laissé à son isolement. Si Montalembert n'oublie pas l'avenir, il songe surtout au présent qu'il va s'efforcer d'améliorer : sa plume et sa parole demeurent au service de l'Eglise, mais un peu plus sous sa direction. En soustrayant son intelligence et sa volonté à l'empire tyrannique d'un homme, il leur a du coup rendu la liberté.

Le parlement où Montalembert entre à peine majeur, en qualité de pair, ouvre devant lui un vaste champ d'action politique qui satisfait ses désirs secrets et ses ambitions. Par instinct il est de l'opposition jusqu'à faire quelquefois cavalier seul. Il est-pourtant fier de l'histoire de son pays, qu'il voudrait relever de ses humiliations. C'est un soldat bien plus qu'un politique, et un soldat de choc plus qu'un militaire de métier. Ce courage toujours prêt à distribuer et à recevoir des coups accentue encore son indépendance vis-à-vis du pouvoir, du souverain, des Chambres, de son parti, du peuple enfin. Un beau caractère, en somme, malgré sa raideur, à une époque et sous un roi qui avaient banni le sentimentalisme des affaires et des relations. Une sorte de chevalier médiéval égaré dans une cour bourgeoise. De toute la force de son talent Montalembert appuie les justes revendications de l'Eglise, il tient bien haut

le drapeau des catholiques qu'il voudrait plus conscients, et de leurs droits et de leur puissance. Hélas ! de son temps comme dans tous les temps, bien de ses coréligionnaires ne rêvent que vertus passives, quand ils ne poursuivent pas des intérêts personnels.

Comme chef reconnu des catholiques, Montalembert soutient le clergé de son pays ; au besoin, lui si dédaigneux de ses propres affaires, il quête, il quémande pour l'Eglise. Toute cause catholique, toute question intéressant des religieux trouvent en lui un défenseur, sans aucune distinction et sans préférence : il se compromet pour Lacordaire et les Dominicains, pour Guéranger et les Bénédictins, pour Ravignan et les Jésuites, pour d'autres encore, car il n'exclut personne de sa sollicitude. Il participe activement au choix des évêques, se renseigne sur les prêtres dignes de l'épiscopat,et, en leur faveur, il harcèle les divers ministres du culte de ses lettres et de ses visites. Si l'Église de France, alors et un peu plus tard,est bien représentée, c'est avant tout à Montalembert qu'elle le doit. Ce service inappréciable et peu connu jusqu'ici mérite à Montalembert la reconnaissance de la postérité.

Vers l'année 1838, il songe à former un parti catholique en France, à l'imitation de ce qu'il voyait en Belgique. Projet hérité de Lamennais et malencontreux s'il en fût jamais, dans un pays où presque tout le monde est catholique de naissance, sinon de profession. L'Eglise risquait ainsi de s'aliéner tous ceux qui n'auraient pas figuré dans son groupe, uniquement parce qu'ils n'en partageaient pas les idées politiques ou les tendances sociales. Ces considérations n'arrêtèrent pas Montalembert qui chercha à transformer en organe du parti le journal l'*Univers*, fondé par Migne et appartenant à la famille Bailly. Bien que tous les torts ne soient pas à son compte, sa collaboration à cette feuille ne lui attira guère que des ennuis, en attendant l'échec le plus retentissant. Il en est de même de sa politique étrangère empreinte d'un idéalisme à la don Quichotte, qui nous aurait valu guerre sur guerre, sans aucun profit et sans aucune reconnaissance.

A ses heures libres et en dépit des soucis de famille qui ne lui laissaient guère de repos, l'homme studieux, l'ami des lettres s'appliquait à se représenter et à reproduire le portrait si complexe de son cher Moyen-Age. La *Vie de sainte Elisabeth de Hongrie* et la longue histoire des *Moines d'Occident* sont le fruit de cet effort. Disons tout de suite qu'à l'instar de tant de ses contemporains, Montalembert ne connaissait guère et comprenait encore moins cette période. Aussi se montre-t-il historien amateur et sans critique, pour qui l'interprétation artitisque et sentimentale du Moyen-Age tient lieu d'exactitude. Il a su pourtant en dégager les idées généreuses et les draper en les présentant dans ce style coloré et

majestueux qui porte la marque de son temps tout autant que la sienne.

En conclusion de son esquisse, M. Trannoy trouve que Montalembert est catholique, libéral et romantique, patriote peu éclairé, parce que trop chevaleresque, toujours disposé à engager son pays, comme lui-même d'ailleurs, dans des croisades et pour des causes qui ne le méritaient par toujours. Il y a là des qualités et des défauts, qui sont surtout l'excès de qualités, — les unes et les autres s'inspirant d'une générosité native, devant laquelle on est tenté de s'incliner. S'il s'agit de l'Église, comme ce fut souvent le cas, la cause n'en est que plus digne, et même si elle est désespérée, le don de soi qu'elle provoque n'en est que plus beau. L'ouvrage que nous avons analysé le met bien en relief ; en dehors de l'agrément du style et de sa probité, pour Montalembert comme pour son historien c'est un mérite de plus. S. Vailhé.

Fr. Veuillot : *Le Père Noailles et la Sainte-Famille de Bordeaux* (Les grands fondateurs et leur Congrégation), in-12, 208 p., Alsatia, 1942.

Pierre-Bienvenu Noailles, 1793-1861, né à Bordeaux, fonda en 1820, avec l'approbation de l'archevêque de Bordeaux, l'*Association de la Sainte-Famille*, qui s'occupa d'abord d'orphelines (Sœurs de Saint-Joseph), de pensionnats (Dames de Lorette) ; puis en 1829, les *Sœurs de la Conception* pour la rechristianisation des campagnes, au moyen de petites écoles et d'œuvres de bienfaisance, et en 1836, les *Sœurs de l'Espérance* pour le soin des malades, toutes groupées dans l'Institut de la Sainte Famille, qui comprenait ainsi quatre branches. L'ensemble de ces familles religieuses qui forment la Société de Marie fut approuvé par Rome en 1841 (approbation définitive en 1903).

Avant de mourir, le Père Noailles lui-même avait affilié, par un contract signé en 1857 avec Mgr de Mazenod, la Société de Marie à l'Institut des Oblats de Marie-Immaculée. L'autorité pontificale a ramené à trois branches essentielles toutes les fondations établies par le P. Noailles et y a ajouté en 1922 la branche des Missions. La Sainte-Famille de Bordeaux comprend donc actuellement, selon les Constitutions approuvées par Rome :

1° La branche (Sœurs) de Saint-Joseph, consacrée à l'éducation des pauvres enfants sans foyer.

2° La branche (Sœurs) de l'Immaculée-Conception, qui s'occupe de l'enseignement féminin à tous les degrés.

3° La branche (Sœurs) de l'Espérance, consacrée aux soins matériels et spirituels des malades, pauvres ou riches.

4° La branche (Sœurs) des Missions de Ceylan et de l'Afrique du Sud.

L'institut de la Sainte-Famille comporte d'autres éléments internes, reconnus et loués par le Saint-Siège, tels que la Phalange des *Filles de Dieu seul* (élite de religieuses qui incarnent, rayonnent, maintiennent l'esprit surnaturel, l'esprit de Dieu seul, propre aux Sœurs de la Sainte-Famille, garantissant l'unité et la stabilité de leurs œuvres diverses, en faisant circuler partout la même sève surnaturelle, le total attachement à Dieu seul dans le don complet de soi porté au maximum), les *Solitaires*, les *Sœurs de Sainte-Marthe*, intégrées au sein de l'Association, mais ne formant pas de véritables congrégations religieuses distinctes des trois premières branches indiquées plus haut. Les Dames de la Sainte-Famille sont une association de personnes séculières affiliées à l'Institut, ayant un règlement et des promesses particulières.

C'est, on le voit, « *une grande Congrégation* » que la Sainte-Famille ; elle a, un peu comme l'Action catholique, ses mouvements spécialisés et des effectifs importants (en 1939 : 4279 religieuses, 249 maisons, dont 165 pour l'Europe et l'Amérique, et 10 noviciats).

Dans l'ouvrage qu'il lui consacre dans la collection « Les grands fondateurs », M. François Veuillot en retrace avec la maîtrise qu'on lui connaît, les origines (1re partie : L'épopée des fondateurs), la vie durant près d'un siècle (2e partie : 90 ans d'histoire), la constitution organique et la situation présente (3e partie : Une grande Congrégation). Dieu a visiblement béni l'œuvre de ce prêtre qui avait soif des âmes, qui ne cherchait que Lui seul, qui n'agissait que sous l'esprit de Dieu, qui dans sa profonde humilité reconnaissait que Dieu seul avait tout fait, qui disait avant sa mort à ses religieuses : « Vous continuerez mes œuvres, vous y maintiendrez l'esprit que j'ai cherché à leur inspirer, l'esprit de Dieu seul, l'esprit de famille. Aimez-vous, aimez-vous en Dieu les unes les autres. »

F. P.

II. — HAGIOGRAPHIE

Paul Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, in-8° de xxv-259 pages. Lyon, Em. Vitte, 1943.

Les Cappadociens sont à l'ordre du jour. Après saint Basile dont M. l'abbé Giet a étudié naguère les idées sociales, après saint Grégoire de Nysse dont le R. P. von Balthazar nous a présenté la doctrine mystique, tandis que le R. P. Daniélou nous faisait connaître en français la *Vie de Moïse*, voici que saint Grégoire de Nazianze est mis à son tour à l'honneur par M. l'abbé Gallay, professeur aux Facultés catholiques de Lyon. Depuis de longues années déjà M. Gallay s'occupait de saint Grégoire. Dès 1932, il faisait paraître une étude documentée sur *la langue et le style de saint Grégoire*

de Nazianze dans sa correspondance. Plus récemment, il donnait au public une traduction de Poèmes et de lettres choisies et une traduction des Cinq discours théologiques. On attendait avec quelque impatience la biographie détaillée qui devait couronner ces travaux d'approche.

Faut-il dire, sans plus, que cette attente a été quelque peu déçue ? Une telle appréciation serait trop sévère pour un travail sérieux et documenté comme celui que nous avons sous les yeux. Mais il est de fait que la vie de saint Grégoire de Nazianze, déjà maintes fois étudiée dans ses grandes lignes et dans ses détails, ne prêtait pas occasion à beaucoup de découvertes sensationnelles ni même à d'importantes précisions. M. Gallay a fait porter le meilleur de son effort sur la chronologie, et spécialement sur la chronologie des discours. Même ici, il avait des précurseurs auxquels il rend hommage, surtout Rauschen et Sinko. Il les complète sans doute et il les corrige. Mais les résultats auxquels il arrive sont souvent aléatoires ; et, après l'avoir lu, on pourra encore discuter sur la date du discours 6 (p. 81-84), sur l'ordre des discours 9 et 10 qu'intervertit M. G. (p. 109-115) et à plus forte raison sur la place des discours prononcés à Constantinople entre 379 et 381. Ces discours relativement nombreux se sont succédé à fort peu d'intervalle et saint Grégoire s'y exprime toujours avec la rhétorique qui lui est familière : il est assez risqué, dans ces conditions, d'appuyer sur un mot ou sur une expression pour en tirer une précision impossible. Le discours 34 par exemple a-t-il été prononcé pour la Noël de 379 ou pour celle de 380 (p. 153-157) ? Le discours 34 est-il antérieur ou postérieur au sacre de l'Égyptien Maxime le Cynique (p. 171-173) ? *Adhuc sub judice lis est.*

Plus importante, plus intéressante que ces discussions chronologiques, était l'étude de la psychologie de Grégoire. Peu de personnages, dans toute l'histoire ancienne de l'Eglise, sont aussi compliqués, aussi déconcertants que lui. Un saint, sans aucun doute, une âme avide de perfection ; mais aussi un perpétuel mécontent qui ne se plaît nulle part et qui passe sa vie à s'évader. Il commence par s'enfuir secrètement d'Athènes où il fait ses études (p. 63). Il s'enfuit de Nazianze où il vient d'être ordonné prêtre (p. 72). Il s'enfuit dans la montagne, après sa consécration épiscopale, pour ne pas aller à Sasimes (p. 116). Il s'enfuit de Nazianze après la mort de son père et se réfugie à Séleucie (p. 128). Il veut s'enfuir de Constantinople et n'y est retenu que par les supplications de ses fidèles (p. 170). Il réussit cependant à quitter la ville impériale au cours même du concile qu'il préside (p. 239). Il s'enfuit enfin une dernière fois de Nazianze pour se retirer définitivement à Arianze où il meurt (p. 229). Comment expliquer une telle continuité dans l'incertitude ? Nous n'oserions pas dire que le cas re-

lève de la pathologie mentale, car Grégoire est, pour tout le reste, non seulement un homme des mieux équilibrés, mais une intelligence supérieure et une sensibilité exquise. Mais enfin le problème se pose et il ne suffit pas, pour le résoudre, de dire que saint Grégoire de Nazianze fut un contemplatif entraîné malgré lui dans les voies de l'action et toujours ramené par ses aspirations les plus profondes à la vie de son goût et de sa véritable vocation (p. 246). Un contemplatif sait demeurer dans la solitude une fois qu'il l'a découverte et qu'il a réussi à s'y installer, tandis que saint Grégoire ne parvient pas plus à se fixer au désert qu'ailleurs. Lorsqu'il rejoint son ami Basile sur les bords de l'Iris, il y reste le temps de compiler la *Philocalie* ou recueil des plus beaux passages d'Origène et il se hâte de regagner Nazianze, sous prétexte que ses vieux parents ne peuvent pas se passer de sa présence (p. 70-72). A peine est-il arrivé à Séleucie d'Isaurie qu'il s'y ennuie : « Je ne trouvai, écrit-il, aucun des biens sur lesquels je comptais et je vis les ennuis auxquels je m'étais dérobé, fondre sur moi en foule par une sorte de fatalité » (p. 129-130). Son dernier retour à Nazianze est marqué de soucis et de difficultés sans nombre (p. 213). Encore une fois, comment expliquer ces allées et venues, ces changements incessants, ces désirs non suivis d'effet ? M. G. ne l'a pas suffisamment expliqué.

Un problème particulièrement délicat est celui des relations de saint Basile et de saint Grégoire. Il aurait mérité de retenir davantage l'attention de M. G. On sait que les deux compatriotes, après s'être rencontrés d'abord à Césarée, se retrouvèrent à Athènes et y nouèrent une amitié profonde. Cette amitié devait être pourtant traversée de mille difficultés. Lorsque Basile quitte Athènes, ses études une fois terminées, Grégoire commence par l'accuser d'égoïsme et d'indifférence (p. 62-63), puis il décide d'aller bien vite le rejoindre, mais il s'arrête à Constantinople, puis se rend à Nazianze et semble ne plus s'inquiéter de lui. Plus tard, il l'invite à venir s'intaller aux environs de Nazianze (p. 69), mais il ne donne pas de corps à ce projet en l'air, si bien que Basile, homme de décision et de gouvernement, va fonder son monastère à Annési, sur les bords de l'Iris. Passons sur d'autres incidents. L'événement capital dans l'histoire des deux amis est l'élévation de Grégoire à l'épiscopat (p. 100-121). M. G. insiste longuement sur cet épisode et il a raison de le faire. Mais parvient-il à l'expliquer complètement ? Naguère, M. Giet a cru pouvoir parler à ce sujet d'une méprise psychologique de saint Basile ; cette explication est un peu simpliste et nous pouvons croire que l'évêque de Césarée n'était pas, tant s'en faut, un mauvais connaisseur d'hommes. Pour le poste de Sasimes, il n'avait pas besoin d'un administrateur hors pair. Comme le pays était à peu près désert, il devait fort bien convenir à un homme

épris de solitude. Grégoire cependant regimbe de n'avoir qu'un si pauvre diocèse ; il se fâche à la pensée de l'épiscopat, mais il se laisse sacrer. Après quoi, il manifeste sa mauvaise humeur, et jusqu'au terme de sa vie il reste irrité contre lui-même, autant peut-être que contre l'évêque de Césarée. L'amitié entre les deux hommes, déjà atteinte, semble-t-il, par d'autres épreuves, achève de se briser. Il en reste un souvenir, assez fort pour créer une illusion, mais insuffisant à ranimer une flamme. Newman parle souvent d'anciens amis qu'il aime encore *in memoriam* : c'est là tout juste ce qui se passe entre Basile et Grégoire. Le premier reste fidèle, il y va simplement et sans arrière-pensée et il pardonne à l'occasion de tout son cœur. Le second, subtil et compliqué, se contente de garder précieusement les chers souvenirs d'Athènes ; et ce sont ces souvenirs qu'il aime en croyant aimer son ami ; en réalité, son cœur reste ulcéré de ce qu'il prend pour des mépris ou des indifférences et jusqu'au bout il continue à se plaindre. L'oraison funèbre de Basile elle-même ne lui est qu'une occasion pour exhaler ses griefs.

M. G. me pardonnera sans doute d'avoir bavardé à propos de son ouvrage et d'avoir paru quelque peu l'oublier. C'est qu'à mon tour je me suis laissé séduire par la physionomie de l'évêque de Nazianze et que j'ai bien de la peine à m'en séparer. Tel est le sortilège de cette âme si prenante, qu'elle conquiert tous ceux qui s'en approchent. M. Gallay n'a pas été le premier à se laisser prendre. Grâce à lui, nombreux sont ceux qui pourront désormais subir le charme : qu'il soit remercié de nous avoir conduits avec toute sa science, et aussi, ce qui est mieux, avec tout son cœur. Sans doute, il n'a pas encore écrit sur saint Grégoire le livre définitif : celui-ci le sera-t-il jamais ? G. Bardy.

Lavaud B. R. P., O. P. : *Antoine le Grand, Père des moines.* Sa vie par saint Athanase et autres textes. Un vol. in-16, xlviii-172 p. ; 4 pl. hors texte. Edit. de l'Abeille, Lyon, 1943.

On trouve dans ce livre — et c'est la partie principale — une traduction nouvelle de la vie de saint Antoine, écrite en grec par saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, en 357 probablement, donc un an après la mort du grand ascète. A la suite de ce document capital, quelques textes, de sources différentes, le complètent. D'abord la notice du synaxaire copte sur saint Paul de Thèbes, c'est-à-dire le récit de la rencontre de cet ermite avec saint Antoine ; la traduction est d'Amelineau ; puis une notice sur les rapports de Paul le Simple avec saint Antoine, son maître, et la narration de l'entrevue, empruntée à l'*Histoire lausiaque* de Palladius. Elle montre le genre de formation qu'Antoine donnait à ses disciples et les lumières spéciales qu'il recevait de Dieu sur la situation et l'avenir de ses visiteurs. On trouve encore une quarantaine d'apo-

phtegmes de saint Antoine, d'après la recension alphabétique grecque des Apophtegmata, qui renseignent sur la doctrine ascétique du saint ; enfin, en appendice, la traduction de plusieurs récits de l'*Historia monachorum* de Jean de Lycopolis, illustrant ce que dit saint Antoine des ruses employées par le démon contre les moines.

La *Vita Antonii* écrite par saint Athanase a l'allure d'un panégyrique ; un saint nous présente la vision d'un autre saint qu'il a bien connu. Lui même a été un ascète. Par ses écrits, son traité *De Virginitate*, ses commentaires sur les psaumes, ses lettres festales, plus encore par ses relations avec les moines et ses fréquents séjours au désert Saint Athanase a exercé sur le monachisme égyptien une profonde influence. Il a exposé, formulé mieux que personne la doctrine ascétique de ces moines, dont il était le père et sur lesquels il pouvait compter quand sa vie était menacée par les ariens. De vocations très différentes, Antoine et Athanase étaient pleinement d'accord en doctrine et en spiritualité, s'étant mutuellement communiqué le fruit de leur expérience dans l'ascèse. La *Vita Antonii* nous renseigne évidemment sur la vie, les luttes, les miracles de saint Antoine ; elle nous rapporte aussi les paroles ou discours qui résument ses enseignements spirituels.

Vingt ans après la mort de l'ermite, on lisait déjà à Trèves cette biographie, probablement dans la traduction fort libre qu'Evagre d'Antioche en avait faite. Saint Augustin, qui nous donne ce renseignement dans ses *Confessions*, y raconte aussi (l. VIII, n. 14-15) le choc produit sur lui et ses amis Alypius et Nébridius par les récits des conversions qu'opérait la lecture de cette Vie. De fait, la *Vita Antonii* a joui dans les milieux monastiques d'une très grande popularité et exercé une influence considérable sur l'ascétisme chrétien.

Le P. Lavaud n'aborde pas l'étude historique et critique de ce document. Il nous le présente divisé en trois grandes parties. La première relate les débuts du saint dans l'ascèse (vers l'année 270), sa fuite au désert, sa réclusion de vingt années dans un fort abandonné, son ministère auprès des autres anachorètes dont il devint comme le Père. La deuxième partie renferme la plupart des renseignements ascétiques du grand ermite. De 312 à 356, Antoine séjourna, à part quelques absences, dans le désert intérieur d'Egypte, sur le mont Quolzoum. On venait le voir et il descendait parfois de la montagne pour visiter quelques disciples ou des moines de passage. La troisième partie se réfère à cette période de la vie du saint et relate surtout ses visions, ses miracles, ses prophéties, son action spirituelle auprès des anachorètes, son dernier voyage à Alexandrie, à la demande des évêques, pour réfuter les Ariens, ses réponses

aux objections des philosophes païens, ses dernières recommandations à ses disciples, et sa mort, en 356, à l'âge de 105 ans. Fidèles exécuteurs de ses volontés, les moines qui assistèrent à ses derniers moments, rendirent les honneurs funèbres à son corps et l'ensevelirent, mais sans jamais révéler à personne le lieu de sa sépulture.

Pour situer la vie de saint Antoine dans son cadre historique, ascétique et géographique, le P. Lavaud a fait précéder le récit d'une assez longue introduction. C'est une lumineuse vue d'ensemble sur la genèse du mouvement de retraite des chrétiens d'Egypte dans les déserts de ce pays, sur la vie anachorétique et cénobitique menée dans ces solitudes, sur la sainteté et la doctrine spirituelle de ces ascètes, ermites ou cénobites. Ces quarante pages, puisées aux meilleures sources, éclairent l'histoire, non seulement du monachisme égyptien, mais aussi de saint Antoine. L'anachorétisme dont il est le plus illustre représentant, ne pouvait être, en raison de ses dangers comme de ses exigences, que le fait d'une élite, et non pas une institution permanente pour l'ensemble des aspirants à la sainteté.

« Il fallait, dit l'auteur (p. xxx), introduire dans la vie monastique, à titre d'élément normal et même prédominant de l'ascèse, l'obéissance constante à une autorité parlant au nom du Christ, organiser l'assistance fraternelle, le soutien mutuel entre ceux qui renoncent à tout pour mieux trouver Dieu. Pakhôme en eut l'intuition et il fonda Tabennisi et ses autres monastères, non certes par mépris de la vie anachorétique, ... mais parce qu'il comprenait qu'il fallait, au désert même, des institutions de vie commune, réalisant la synthèse de la liberté et de la règle, de l'initiative et de la discipline, de la solitude et de la société... » Il fut donc l'initiateur et le créateur dans la haute Egypte de cette vie cénobitique que devaient adopter et parfaire saint Basile en Asie Mineure, saint Augustin, Cassien et saint Benoît en Occident.

Directement ou indirectement, les exemples et la doctrine spirituelle des anachorètes et des cénobites d'Egypte, d'Asie, d'Afrique, ont édifié, instruit, dirigé, depuis le ɪvᵉ siècle, tous les moines et même les chrétiens soucieux de perfection. On connaît l'énorme influence exercée au sein des monastères par les « Conférences de Cassien ». « Ceux qui sont familiers avec l'ascèse catholique, telle qu'aujourd'hui encore elle s'enseigne, écrit le P. Rousselot dans *Christus*, et qui la comparent avec celle du désert, sont surpris de la conformité parfaite et souvent littérale des deux enseignements ...» C'est que, dans ses éléments formels, la spiritualité des Pères du désert est, dit le P. Lavaud (p. xxxv), « une admirable illustration vécue de l'Evangile en continuité parfaite avec l'enseignement du Sauveur ».

L'*Imitation de Jésus-Christ* (I, 18) exhorte les chrétiens à considérer les vivants exemples des Pères du désert qui furent des saints, des amis du Christ, ses parfaits imitateurs. C'est pour faciliter aux âmes le recours à ces sources aussi pures que vivifiantes de l'Evangile pratiqué à la lettre, que le P. Lavaud a publié son livre sur saint Antoine.

Il est à répandre dans tous les milieux, car il exposera plus efficacement que bien d'autres le véritable esprit de l'Evangile, la nécessité de suivre les enseignements et les exemples du Christ, si l'on veut rechristianiser la société néo-païenne et étendre le règne de Dieu dans le monde.

F. PETIT.

VIGNAUD J. : *Frère Charles*, ou la vie héroïque de Charles de Foucauld, in-8°, 316 p., Albin Michel, 1943.

Aux dernières lignes de son *Avertissement* Jean Vignaud écrit : « Nous avons voulu qu'il (le récit) puisse être lu par tous, comme un roman, comme un roman d'amour ; mais il n'y est pas question de l'amour toujours menacé dont se contentent la plupart des hommes ; celui-ci ne fait que grandir avec les jours, il dépasse la vie et n'a pas de fin ».

Et de fait, une intrigue palpitante, un drame que nous sentons à certains jours devenir celui de nos appels secrets, nous tiennent en haleine d'un bout à l'autre de l'ouvrage. On saute impatiemment d'un chapitre sur l'autre.

L'histoire du P. de Foucauld est bien connue, avec ses fredaines et ses scandales ; ses risques et ses aventures ; son héroïsme et son martyre. L'ouvrage de M. Jean Vignaud ajoute cependant quelque chose aux biographies que nous connaissions déjà. Je ne parle pas seulement du talent avec lequel l'écrivain enchaîne son récit, du commerce personnel qu'il a entretenu avec frère Charles, je vois cet apport surtout dans la reconstruction du cadre et dans l'insistance sur l'action de ce contemplatif.

L'auteur avoue lui-même qu'il a subi le sortilège de l'Afrique ; il est donc à même de comprendre le dépouillement et la transfiguration qui s'opèrent dans l'âme du P. de Foucauld. Seul le désert aride et inhumain recélait la fontaine où frère Charles étancherait sa soif d'infini ; seul il lui permettait de construire un cloître de dénuement et de pauvreté absolus, avec quelques pierres posées à terre ; seul il l'arrachait aux complications de l'existence par l'uniformité grandiose de ses lignes ; seul aussi il l'obligeait à vivre dans l'insécurité des lendemains terrestres, au milieu de populations jamais sûres. J. Vignaud situe toujours son personnage sur ce fond de sable sans fin et de rochers calcinés, dans ce milieu de soldats et de nomades. Il a reconstruit avec un soin méticuleux, qui est le

signe d'un grand amour, le cadre où s'est écoulée héroïquement une vie que beaucoup d'hommes supposeraient peut-être perdue, voire gâchée par une folie d'un autre âge.

Or c'est précisément une telle impression que l'ouvrage dissipe. « Lorsqu'on a dit qu'on fera une chose, il ne faut pas revenir sans l'avoir faite », a écrit de Foucauld. Il a projeté de servir Dieu, et conjointement la France ; et il n'oublie pas sa décision. Il s'en préoccupe ; il alerte les bureaux d'Alger. Frère Charles n'est pas un ermite, ou bien c'est un ermite d'un genre tout nouveau. La Thébaïde ne nous légua pas l'exemple d'un moine recevant les matrones, les faisant chanter et danser, recueillant avec elles les légendes et les traditions du pays, exploitant pour ses desseins l'influence d'une favorite. Il est ermite, parce qu'il est seul de son espèce ; mais son ambition n'est pas de demeurer seul ; ce serait plutôt d'adapter le monastère gallo-romain ou franc aux conditions de vie des nomades, en renversant le décor extérieur : là le prestige d'un couvent grandiose et puissant, ici l'attirance d'une baraque misérable et branlante. « Foucauld, comme tous les saints, est avant tout un homme d'action, d'une action merveilleuse et créatrice, dont le point de départ, comme la flamme qui l'anime, est l'amour ». Certes, frère Charles agit ; et il est dans la pacification de la contrée l'auxiliaire le plus précieux de Laperrine, mais il ne faudrait cependant pas oublier que la première tâche que l'apôtre s'était fixée, était d'être, par la prière et le sacrifice, le prêtre de ce point dans l'espace et de ce pauvre troupeau d'humanité qu'il adoptait. « Je ne connais pas d'autre devoir que celui de prier pour eux, de me faire aimer d'eux, de leur donner discrètement de bons conseils ». Peut-être aurait-on désiré être moins entraîné sur les pistes du désert et davantage dans les ascensions intérieures. On voit bien des actes et on ne connaît pas assez la spiritualité, à moins qu'elle ne se dégage éloquemment des faits.

Mais peut-être fallait-il mieux laisser chacun se mettre personnellement à l'école de ce grand silencieux et auprès de lui et à travers lui dans le Christ. Quelques-uns — souhaitons qu'ils soient beaucoup — trouveront l'unité d'esprit et de cœur qui, par le renoncement, a conduit Charles de Foucauld jusqu'à la pleine possession de lui-même. Il s'était anxieusement cherché dans les plaisirs, l'orgueil, la dissipation : il ne s'était trouvé que dans le sacrifice, l'humilité, le silence. Et la joie du Christ transfigurait son visage.

Le livre de J. Vignaud dira mieux que toutes les démonstrations où se trouve le centre de gravité des âmes et du monde en quête d'équilibre.

G. Gabel.

Georges Guitton, S. J. : *Le Bienheureux Claude La Colombière, son Milieu et son Temps*, in-8º de 720 pages, Emmanuel Vitte, Lyon-Paris.

Quelle est la véritable manière d'écrire le nom de ce bienheureux, orthographié tantôt Colombier, tantôt du Colombier, la Colombière ou de la Colombière ? La famille, originaire de Bourgogne, y possédait aux environs de Mâcon une maison-forte d'où elle tirait son nom ; mais les vicissitudes des guerres la forcèrent à s'expatrier. Une branche dont naquit notre bienheureux, réfugiée à Saint-Symphorien-d'Ozon en Dauphiné, y exerça la profession de notaire et perdit de ce fait le droit à la particule. C'est ainsi que Claude est appelé La Colombière sur les catalogues de la Compagnie de Jésus, sauf pour les quatre années qu'il passa à Paris et pour son année de troisième an. Ainsi écrivent également en 1726 les *Mémoires de Trévoux* en rendant compte de la première édition de ses Lettres spirituelles. Le R. P. Guitton se conforme à cet usage, en contradiction avec la plupart de nos contemporains.

Pendant longtemps le serviteur de Dieu ne fut connu que par ses Sermons et ses écrits spirituels qui, publiés aussitôt après sa mort, connurent une vogue extraordinaire et firent la fortune des éditeurs. Sa *Retraite spirituelle*, qui eut une si grande influence sur le développement du culte rendu au Sacré-Cœur de Jésus, le fit connaître aux initiés comme un grand ami de Jésus. Mais le rôle de premier plan qu'il joua dans la vie de sainte Marguerite-Marie, fut cause qu'on ensevelit sa personne dans un silence profond, pendant tout le temps où la dévotion au Sacré-Cœur fut regardée comme suspecte. Même ses frères en religion se montrèrent d'une excessive discrètion sur sa mission, non par ignorance mais pour obéir à la consigne du silence sur le culte nouveau, à telles enseignes qu'en 1730, un jésuite, le P. Partignani, s'excusait dans une recension d'avoir si peu de chose à dire sur un tel serviteur de Dieu.

Ce ne fut qu'en 1876, que le P. Seguin publiait un *Essai historique* sur la vie et les œuvres du P. de la Colombière. A cette époque, Marguerite-Marie Alacoque avait été béatifiée (1864) et la publication de sa vie par les Contemporaines (1867) avait attiré l'attention sur son saint directeur. Cependant bien des erreurs et des lacunes subsistaient encore à son sujet.

Il appartenait au P. Pierre Charrier de poursuivre une œuvre magistrale de dépouillement d'archives, tant dans la Compagnie de Jésus que dans les monastères de la Visitation de Paray-le-Monial et de Modène que dans les établissements publics et privés en France et à l'étranger. En 1894, il publiait en deux volumes avec un appendice très documenté la Vie du vénérable Père Claude de la Colombière. Quelques années plus tard, il rééditait en six gros volumes les *Œuvres complètes* de La Colombière (les quatre premiers volumes renferment les sermons, le 5e les Méditations sur la Passion, les Réflexions chrétiennes et les Prolusiones oratoriae, et le 6e les

Retraites spirituelles et les Lettres). C'est à cette riche collection de documents qu'ont eu recours ceux qui ont écrit la vie du P. la Colombière, entre autres le Père Louis Perroy dont la plume alerte et pieuse dégageait dans un livre publié chez Lethielleux en 1923 un portrait parfaitement sympathique du P. la Colombière. Il convient d'y adjoindre le présent ouvrage du P. Georges Guitton, l'historien apprécié de Léon Harmel. Si vivant et si suggestif que soit le récit du P. Perroy, on ne pouvait lui souhaiter un meilleur complément comme préparation au procès de canonisation. Le P. Guitton n'a pas épargné sa peine. Il a contrôlé et au besoin complété les documents du P. Charrier. Les divers milieux dans lesquels s'est développée la vie du bienheureux ont été minutieusement étudiés, en particulier les communautés jésuites et les collèges auxquels il a appartenu comme professeur ou prédicateur, le milieu des couvents et spécialement celui du couvent et de la ville de Paray-le-Monial, enfin la cour d'Angleterre où il fut envoyé comme prédicateur de la reine. Sans prétention et avec une grande sagacité, le R. Père fait œuvre d'historien en ressuscitant les circonstances, les personnages et les lieux auxquels se rattache l'existence de son héros. En traits sobres et précis, il retrace l'historique de la dévotion au Sacré-Cœur et des événements qui se déroulèrent d'abord à Paray-le-Monial avant d'avoir un immense retentissement dans le monde entier. Grâce à la clarté d'exposition du R. Père, le récit confus de la persécution anglaise devient intéressant comme un roman qui se termine par une trahison et un cachot.

Ainsi cet homme qui mourut poitrinaire à 41 ans, malgré son effacement volontaire, acquiert-il après plusieurs siècles une personnalité très accusée. Son incontestable supériorité lui vient de son intérieur et de ses mérites qui lui valurent d'être appelé par Jésus « mon fidèle serviteur et parfait ami ». Cet éloge sorti de la bouche de la Vérité même dispense de tout commentaire. Tout était si parfaitement gouverné dans cette vie que la vertu la plus héroïque semblait s'y être acclimatée sans effort et que la sublimité en restait voilée aux regards des hommes. Le portrait du bienheureux Claude, tel qu'il est dessiné par le P. Guitton, nous dévoile un professeur remarquable, burinant des éloges et des discours, un prédicateur dont les sermons se lisent encore aujourd'hui dans cette belle langue du XVIIe siècle que Bossuet et Racine ont rendue immortelle, un directeur de conscience enfin à qui Jésus lui-même confiait sa plus illustre confidente et qui joignait à un zèle très pur des qualités exceptionnelles de sagesse et de prudence surnaturelle.

Bel esprit, formé aux humanités dès l'enfance, La Colombière eût pu briller parmi les savants comme ses maîtres, les Pères Rapin et Bouhours, mais il avait pris pour devise : *servir Dieu sans réserve* ;

la retraite du troisième an détermina dans cette âme profondément réaliste un courant de ferveur qui aboutit à la conclusion : « Mon Dieu, je veux me faire saint entre vous et moi. A quelque prix que ce soit, il faut que Dieu soit content. »

On sait par quel moyen héroïque il réalisa son dessein, en prenant la résolution qu'il tint certainement de s'obliger sous peine de péché à observer toutes ses règles. « Je me sens porté, écrivait-il, à vouer à Dieu l'observation de nos Constitutions, des Règles communes, des Règles de modestie, et des Règles des prêtres. » Et il ajoutait : « La pensée de cet engagement me réjouit, bien loin de m'effrayer, il me semble que loin de me rendre esclave, je vais entrer dans le royaume de la liberté et de la paix. L'amour-propre n'osera plus me chicaner, lorsqu'il y aura un si grand péril à suivre ses mouvements. Il me semble que je touche à mon bonheur, et que j'ai enfin trouvé le trésor pour lequel il faut tout donner. »

Très judicieusement le P. Guitton discute la valeur de ce vœu, et établit par d'excellentes preuves qu'il n'était ni imprudent ni présomptueux en s'engageant à des obligations ou trop vagues pour pouvoir être contrôlées ou trop futiles pour donner matière à une obligation grave. Le Père répond à cette objection, en montrant avec quelle largeur d'esprit et avec quelle précision le serviteur de Dieu était capable de déterminer les observances qu'il entendait vouer :

« Touchant la plus grande abnégation de soi-même et la mortification continuelle, il me semble qu'avec la grâce de Notre-Seigneur, je puis vouer : 1° de n'avoir jamais de volonté efficace touchant la vie et la mort, la santé, la prospérité, l'adversité, les emplois, les lieux, qu'autant que cette volonté sera conforme à la sienne ; 2° de souhaiter autant qu'il sera en mon pouvoir tout ce qui sera le plus contraire à mes inclinations naturelles, si cela n'est point opposé à sa plus grande gloire ; et il me semble que par sa bonté infinie, il m'a mis à peu près dans cette disposition ; 3° de ne rechercher jamais ce qui flatte les sens, comme les spectacles, les concerts, les odeurs, les choses agréables au goût ; ni ce qui peut satisfaire la vanité ; de ne me rechercher, dis-je, ni en mes discours ni en mes actions ; et pour les meubles et les habits, de me contenter de ce qu'on me donnera, à moins que l'obéissance, ou la Règle de la santé, ne m'oblige d'en user autrement ; 4° de n'éviter aucune mortification de celles qui se présenteront, à moins que je ne juge, selon Dieu, que je dois en user autrement pour quelque raison qui me paraîtrait véritable ; 5° de ne jamais goûter aucun plaisir de ceux où la nécessité m'engage, comme boire, manger, dormir, ni de ceux qu'on ne peut éviter en la Compagnie sans quelque affectation ou singularité, comme les récréations, les mets extraordinaires,

etc., de ne jamais les prendre pour le plaisir que la nature y trouve, mais d'y renoncer en mon cœur, et de m'y mortifier, en effet, autant que Dieu m'inspirera et que je le pourrai, sans me faire trop remarquer. »

Si cette austérité nous parait effrayante, elle n'est au fond, remarque le P. Guitton, que la mise en pratique de ce que demandent les fidèles commentateurs de l'Evangile ou de saint Paul, que nous ne prenions aucun plaisir dans la créature pour elle-même... Et donc, en renonçant « à ne jamais prendre pour le plaisir que la nature y trouve » les jouissances que peuvent procurer les spectacles, la musique, les parfums ou les mets, il n'a rien décrété d'étrange et d'inouï. L'extraordinaire, l'héroïque est qu'il a fait le vœu d'y renoncer. C'est par ce moyen en effet qu'il a. stabilisé sa volonté dans le bien et qu'il l'a attachée sans crainte de défaillance et d'une façon immuable à la volonté divine.

Nous aimerions nous attarder aux chapitres dans lesquels le P. Guitton analyse les sermons et les retraites de ce grand auteur spirituel qu'il place dans la galerie des prédicateurs aussitôt après Bourdaloue et Bossuet. « Moins achevé peut-être et moins complet que Mascaron, Fléchier ou Massillon, il est pour nous plus agréable à lire, plus moderne, il a certainement moins vieilli. » Mais ou nous nous trompons beaucoup, ou bien on éprouvera un charme particulier à parcourir le chapitre consacré à la sanctification des monastères. Lisez par exemple la lettre adressée par le bienheureux à Louise Houel de Morainville, jeune abbesse de la Bénissons-Dieu. Agée de vingt ans, religieuse augustine du couvent de Honfleur, elle devait à sa riche parenté d'avoir été nommée au gouvernement d'une abbaye bénédictine, à laquelle sa vie frivole ne l'avait guère préparée. La grâce l'y attendait. Le P. La Colombière, venu à l'abbaye pour les confessions des Quatre-Temps, reçut ses confidences, et voici quelques lignes de la lettre qu'il lui écrivit quelques jours après son passage trop rapide à son gré. « Vous me dîtes des choses, dimanche soir, qui depuis ne me sont point sorties de l'esprit. Outre que je découvrais en vous un fond merveilleusement propre pour la sainteté, je ne puis m'empêcher d'admirer la douceur et la force avec quoi le Seigneur vous y appelle et vous y attire. C'est assez résister, Madame, le temps est venu qu'il faut se rendre. Vous avez beau faire, vous n'aurez point de repos que vous n'ayez contenté Dieu qui tout visiblement veut être maître de votre cœur. A vous entendre parler, je jugeai l'affaire extrêmement avancée et je me suis soumis avec quelque peine à l'ordre de la Providence qui m'obligeait à partir si promptement. Il me semblait que si j'eusse fait tant soit peu plus de séjour, j'aurais eu le plaisir de vous voir faire le sacrifice que vous ne pourrez plus différer sans vous rendre

coupable d'une horrible ingratitude. Que vous êtes heureuse, Madame, d'être ainsi aimée de Dieu !...

Quand vous ne pourrez vous appliquer à autre chose, faites un peu l'examen de votre vie... de quelle manière vous avez répondu à votre vocation, quelle religieuse vous avez été, depuis le noviciat jusqu'à aujourd'hui. Si toutes les religieuses avaient été semblables à vous, Dieu en aurait-il été fort honoré ? Aurait-il eu des épouses dignes de lui ? Comparez-vous avec celles qui vivent le mieux ; parcourez toutes vos règles, tous vos vœux, toutes les vertus, tous les vices, toutes les actions du jour et de la semaine. Quel usage avez-vous fait de vos sens et de toutes les facultés de votre âme ? Ce sera bien merveille si vous n'êtes touchée de cette considération et si vous n'y trouvez pas de quoi fixer la légèreté dont vous vous plaignez... »

Cette citation donne une idée de la richesse spirituelle de cet ouvrage et établit combien justement son E. Mgr Lebrun, évêque d'Autun, dans la Lettre-Préface dont il a honoré ce livre, propose le bienheureux Claude « comme un parfait modèle de directeur de conscience, à la fois prudent et zélé, tout pénétré de l'esprit de Dieu, guide sûr pour les âmes qui se confient à lui. » Ajoutons que le plus grand bienfait de l'œuvre du P. Guitton dont nous ne saurions lui être trop reconnaissants, sera, avec l'appui de toutes les qualités de l'historien, de nous faire assister à l'ascension d'une âme. De certains, écrit-il, on a dit : « Ce sont des saints tout faits. Ici, au contraire, nous pouvons suivre, comme au microscope, comment on se fait saint. Ce n'est pas en vain que La Colombière est né au moment où se répand le *Discours de la Méthode*. Il nous livre la « méthode » de la sainteté. Spectacle austère, capable à certains moments d'effrayer nos lâchetés, mais, si l'on accepte de s'y prêter, passionnant. »

R. KOKEL.

III. — PHILOSOPHIE

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Œuvres choisies* (De la nature du corps et de l'âme ; De la nature et de la dignité de l'amour ; Sur le cantique des Cantiques (extraits). — Introduction, traduction et notes par J. M. DECHANET, O. S. B. ; in-16 de 277 pages. Paris, Editions Montaigne (Aubier), 1944.

Dom Déchanet, à qui nous devons déjà plusieurs ouvrages sur Guillaume de Saint-Thierry, poursuit avec une inlassable persévérance son dessein de faire connaître et apprécier aux hommes du XXe siècle le vénérable ami de saint Bernard. Après avoir écrit spécialement pour les érudits, il s'adresse aujourd'hui au vaste public qui lit les volumes de la *Bibliothèque philosophique* publiée par

les Editions Montaigne et il lui offre, avec une ample introduction, quelques-uns des livres les plus représentatifs du philosophe de Liège.

Au fait, Guillaume de Saint-Thierry est-il un philosophe et ses livres méritent-ils de prendre place dans une bibliothèque philosophique ? Dom Déchanet consacre le meilleur de son introduction à répondre à ces problèmes. « Guillaume a-t-il une philosophie ?... Non, bien sûr, si l'on entend par ce mot quelque système philosophique, une conception de l'homme et du monde basée sur les seules lumières de la raison naturelle. Mais encore, si, prenant le mot dans une acception plus large, on appelle philosophie cette tendance de l'esprit humain à fournir une explication raisonnée de l'univers, à déduire quelques certitudes des données de l'expérience sensible et psychologique, au sujet de l'Être, des êtres, des principes et des causes, Guillaume est un théologien, un spirituel, un mystique. Il n'est pas un philosophe. Il ne veut l'être à aucun prix, pas même, à ce qu'il nous semble, à la manière de saint Augustin (p. 18). »

Dans ces conditions, le procès semble jugé. Mais Dom Déchanet ne se tient pas pour battu. Si Guillaume n'admet pas l'existence d'une philosophie séparée, s'il pense toujours être un chrétien qui soumet sa raison à sa foi, il n'en est pas moins philosophe de la même manière que saint Bernard, que saint Bonaventure, que tous les grands spirituels (p. 27, note 29) : cela veut dire qu'il s'intéresse aux problèmes métaphysiques et psychologiques et qu'il éclaire les données de la foi à l'aide des lumières de la raison. D'elles-mêmes, ces données sont plus assurées, mais elles ont besoin d'explications et il n'est pas interdit, loin de là, de faire appel aux résultats de l'expérience, aux procédés de la dialectique pour mieux les approfondir. Le problème ici soulevé est celui même de la philosophie chrétienne. Au même titre qu'un saint Bonaventure,par exemple, Guillaume est bien un philosophe.

Ses efforts portent surtout sur le problème de l'âme et le traité *De natura corporis et animæ* est consacré à le résoudre. Les traités de ce genre sont particulièrement nombreux au XIIe siècle. Tout auteur spirituel, tout mystique veut avoir le sien : Guillaume de Champeaux, Isaac de l'Etoile, Alcher de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor, pseudo-Hugues, Aelred de Riévaulx, Arnauld de Bonneval, sainte Hildegarde, Richard de Saint-Victor, d'autres encore s'attachent à cet important sujet. De quelle originalité font-ils preuve et qu'apportent-ils de nouveau ? Pour ce qui est de Guillaume, Dom Déchanet est bien obligé de convenir qu'il est avant tout un copiste et que son ouvrage est une *defloratio*, nous dirions une chaîne ou un florilège. Le premier livre, qui traite de la nature

du corps, est emprunté à une source encore inconnue, la même, semble-t-il, qu'a utilisée le pseudo-Hugues dans le *De medicina animæ.* Le second livre sur la nature de l'âme est fait de pièces et de morceaux, provenant de saint Grégoire de Nysse, de Claudien Mamert, de saint Augustin. Lorsque Dom Déchanet, qui a minutieusement repéré toutes ces citations (p. 71-74), veut nous faire croire que Guillaume est un architecte original et puissant (p. 58), nous ne pouvons guère nous empêcher de sourire, car nous ne trouvons pas dans cette suite d'extraits la marque d'un grand esprit. Nous sommes d'ailleurs intéressés par le choix des auteurs cités, et il nous plaît de constater que Guillaume recourt aux Grecs plus qu'aucun de ses contemporains. Nous le sommes encore par l'étude d'un genre littéraire auquel nous ne sommes plus guère habitués : cela nous suffit amplement.

Le traité *De la nature et de la dignité de l'amour* est, tout compte fait, beaucoup plus important. C'est une œuvre de jeunesse (p. 154) ; c'est probablement un recueil de conférences adressées à des moines ; aussi la composition en est-elle assez lâche. Du moins Guillaume y met-il du sien. Il utilise ses devanciers, et surtout saint Augustin, mais c'est vraiment lui qui s'exprime dans ce petit livre où il essaye de marquer les différentes étapes de l'ascension d'une âme vers Dieu. Nous comprenons sans peine la faveur dont a joui ce petit livre dès le XIIe siècle et nous sommes pleins d'indulgence à son égard.

Nos contemporains apprécieront-ils à sa valeur l'effort de Dom Déchanet ? Feront-ils preuve de sympathie pour Guillaume ? Cela pose d'autres questions. Il faut le souhaiter d'ailleurs, même si l'on n'ose pas trop y compter.

G. Bardy.

Salet (G.) et Lafont (L.). Anciens élèves de l'Ecole Polytechnique. *L'Evolution régressive.* 312 p., aux Editions Franciscaines, 1943.

Les auteurs rappellent quelques faits relatifs au Transformisme et les perplexités scientifiques, philosophiques, religieuses que ces faits engendrent ; ils présentent la condamnation portée par l'Eglise contre ceux qui étendraient le Transformisme, sans réserve aucune, à l'origine de l'homme lui-même. Selon MM. Salet et Lafont, l'histoire du monde, telle que l'imaginent les Transformistes, ne peut, à aucun moment justifier la parole de la Genèse : « Et Dieu vit que cela était bon » ; ils se scandalisent de la souffrance des animaux et des désordres de la nature ; ils cherchent vainement quel Hominien fossile répond à la beauté et à l'excellence de notre premier père.

L'*hypothèse* suivante est alors proposée. Trois périodes dans l'histoire du monde : une période de création et de transformation

(créations directes ou évolution progressive) ; — une période de l'« âge d'or » : Adam domine un monde parfaitement finalisé et exactement réglé, sans souffrance ni mort : tous les animaux sont herbivores, et, ne mangeant que des feuilles, ne tuent pas les plantes qu'ils consomment ; — une période d'évolution régressive (les ères géologiques) : l'homme a péché, et par cela même, change l'état d'équilibre du monde qui lui est intimement uni : un certain désordre est introduit, et la mort ; plus de progrès véritable, mais une régression, ou seulement une spécialisation plus poussée de certains types (les parasites, les carnivores).

Les enseignements de la paléontologie, de l'anatomie comparée, de la biologie générale, sont-ils favorables à cette hypothèse? Les auteurs le pensent, et présentent beaucoup de faits ingénieusement mis en relief. En réalité, au regard d'un professionnel, la plupart de ces faits, d'ailleurs très complexes, paraîtront abusivement interprétés, de même que les jugements empruntés à de nombreux spécialistes. Il est bien exact, par exemple, que les embranchements animaux sont pour la plupart représentés déjà dans les terrains cambriens ; mais le progrès n'en est pas moins réel au cours des époques suivantes, d'autant plus manifeste qu'on envisage un groupe plus élevé : les Arthropodes ou les Vertébrés — ou les Cormophytes dans le Règne végétal.

Les auteurs sont amenés à étendre à toute la nature l'état préternaturel auquel Adam avait été élevé : hypothèse onéreuse que seules de très graves raisons permettraient d'adopter. La souffrance des animaux, la chute des arbres, les intempéries, nous conduisent-elles donc à renverser ainsi les conceptions scientifiques ? Nullement, car, si on excepte le déchaînement du mal *moral*, Dieu a pu créer le monde tel que nous le voyons actuellement. Quant aux textes bibliques dont on prétend faciliter l'exégèse, mieux vaut les éclairer par une étude de la pensée, des anciennes croyances populaires, des procédés littéraires sémitiques : l'ancien concordisme a vécu.

Les savants catholiques se souviendront que l'Eglise leur laisse avec joie une très grande liberté, pourvu qu'ils restent persuadés que tout vient de la causalité divine, et respectent la transcendance de l'homme, être spirituel, et créature gratuitement comblée des faveurs Divines.

Jean Augier,
Docteur ès sciences.

Th. Deman, O. P., *Le mal et Dieu* ; 12 × 19, 190 p., 32 francs, Aubier, 1943.

L'ouvrage du P. Deman est de nature doctrinale, mais de lecture relativement aisée. Il faut le louer de la limpidité de ses exposés et de la simplicité avec laquelle il se met dans la mentalité de son lecteur. Celui-ci n'est pas seulement préoccupé de problèmes spéculatifs : il se peut qu'il souffre dans son corps, dans ses affections, dans sa vie spirituelle angoissée. Très fraternellement, le P. Deman lui ouvre progressivement l'intelligence du problème de la douleur et du mal. Le mal atteint l'homme, mais « le mal que nous commettons est davantage un mal que celui que nous subissons ». Le vrai mal n'est pas la souffrance mais le péché : Dieu n'est pas l'auteur responsable du péché, bien qu'il en permette l'existence. Il est, au contraire, l'auteur du mal de peine, qui atteint soit le pécheur lui-même, soit ceux qui lui sont solidaires. Mais dans ce mal de peine sont enfermés de très grands biens et, en définitive, « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment ». — Ces idées, dans l'ensemble, ne sont pas nouvelles, mais elles sont très heureusement exprimées, dans un exposé assez bref mais saisissant. Les 60 dernières pages contiennent des documents annexes, empruntés pour la plupart à des textes de S. Thomas d'Aquin et de S. Augustin. — Notons, ici ou là, quelques négligences de rédaction. Par exemple cette phrase : « Or, si le mal consiste *en ce que quelle que chose que ce soit n'est pas ce qu'elle* devrait être, nous admettrons aisément que la faute soit au mal » (p. 30).

Louis Soubigou.

IV. — LINGUISTIQUE

J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique. Français, Allemand, Anglgais.* (Collection Georges Ort-Geuthner.) 2e Edition augmentée et mise à jour. Paris, Geuthner, 1943. in-8°, de 241 p.

Qu'on veuille bien me pardonner ce souvenir personnel. J'avais été chargé, il y a déjà longtemps, d'un cours élémentaire d'hébreu. Mes élèves avaient tous passé leur baccalauréat ès-lettres et, confiant dans une formation philologique qui pour moi ne faisait pas de doute, j'allais de l'avant, persuadé que les étudiants me suivaient sans difficulté. Au bout de trois mois j'aborde les verbes irréguliers, quand tout à coup je constate que personne n'a saisi le sens d'une explication que je m'évertue à donner. J'allais réitérer quand un élève plus intelligent ou plus courageux que les autres, m'avoue simplement : « Monsieur, nous n'avons rien compris et nous ne comprenons rien à votre cours, parce que vous employez

des termes dont nous ne saisissons pas le sens ». Et il avait raison cet étudiant ! Je leur parlais d'aphérèse et de métathèse, de phonème, de morphème et de *dativus commodi*, autant de mots qui pour eux ne représentaient rien. Je n'avais qu'une chose à faire, reprendre par le commencement toute la grammaire hébraïque, en expliquant soigneusement chaque terme ou chaque expression philologique. Ce ne fut pas du temps perdu ni pour le professeur, ni pour les élèves et cette fois des résultats tangibles répondirent aux efforts.

C'est qu'en effet la linguistique constituée au cours du siècle dernier est une science nouvelle encore en voie de formation. Sa terminologie s'est construite un peu au hasard des découvertes et des inspirations. Des termes nouveaux ont été créés, d'autres détournés de leur ancienne acception, si bien qu'il est difficile à un non-initié de comprendre une grammaire un tant soit peu savante et surtout une grammaire de langues comparées.

C'est dire le service que rendra aux étudiants ce *Lexique de la terminologie linguistique*. Il leur permet d'aborder d'une façon vraiment scientifique l'étude de la linguistique et nous estimons qu'il est indispensable à ceux qui préparent une licence ou une agrégation de lettres. Le fait que chaque terme expliqué est accompagné de sa traduction en anglais et en allemand décuple la valeur de l'ouvrage, quand on sait la difficulté qu'il y a pour nous, Français, de se servir avec fruit de telle grammaire hébraïque allemande ou de telle grammaire sanscrite en anglais.

Je me permettrai cependant de faire à l'éminent auteur une remarque pour une troisième édition qui bientôt s'imposera. A ce *Lexique* M. Marouzeau se doit de joindre une explication des signes linguistiques qui sont d'un usage courant dans une grammaire supérieure, l'astérisque devant une racine, la lettre renversée, le triangle non fermé dont l'ouverture se dirige à droite ou à gauche etc., etc., autant de choses dont un étudiant ne connaît pas la signification.

Cet ouvrage répond à un véritable besoin. Suivant une formule consacrée, mais qui dans le cas présent correspond à une réalité, il comble vraiment une lacune. Il est à consulter, non pas seulement par les étudiants, mais aussi par tous ceux que leurs travaux amènent à pénétrer dans ce domaine fermé qu'est la linguistique.

Albert VINCENT.

TABLE GÉNÉRALE

ÉTUDES

DOCUMENTS — ACTUALITÉS

CHRONIQUES — BIBLIOGRAPHIE

AUTEURS ÉTUDIÉS OU RECENSÉS

1. Pour les ouvrages recensés dans le *Supplément de bibliographie générale* du fascicule II, voir le Supplément de Table qui figure au bas de la page 2 de la couverture.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYES A LA REVUE

BERNOVILLE G. : *Le Père Pernet, fondateur des Petites-Sœurs de l'Assomption*, in-8° cour, 259 p., Grasset, 1944.
ERMONT A, MEILLET A. : *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, in-4° 1184 p., C. Klincksieck, 1939.
GOICHON A.-M. : *Le mystère de la Sainte Trinité*, in-16, 124 p, Desclée de Brouwer, 1944
LE ROY E : *Introduction à l'étude du problème religieux*, in-16, 256 p., Aubier, 1944.
MOREL R. : *La Mère, Vie de Marie*, Sequana, 1944.
MIROIR J. : *Un coin de ciel bleu*, in-16, 253 p., Tallandier, 1944.
ROUGE I.-J. : *Schleiermacher, Discours sur la religion*, in-16, 325 p., Aubier, 1944.
SERTILLANGES A.-D. : *La philosophie de Claude Bernard*, in-16, Aubier, 1944.

BROCHURES

Pages catholiques, in-16, Albin Michel :
BARDY G. : *Les plus belles pages de saint Jean Chrysostome*, 39 p.
FUNCK-BRENTANO : *Sainte Jeanne d'Arc*, 31 p.
PINARD DE LA BOULAYE H. : *L'oraison mentale, méthode de saint Ignace*, 48 p.
POULAILLE H. : *Les plus beaux Noëls français*, 88 p.
POULET R. : *Vie de saint Jean de la Croix*, 47 p.
POURRAT H. : *La Maison-Dieu*, 62 p.

« Prends et lis », in-16, 32 p. Spes, 1943 :
BOISSIEU (P. de) : *Le message de Fénelon.*
BROS A. (Mgr) : *La révélation chrétienne.*
DASSONVILLE J. : *Les lois chrétiennes de la famille.*
DUHAMELET G. : *Bénie entre toutes les femmes.*
PARVILLEZ (A. de) : *Votre seul ennemi.*
PLUS R. : *Chrétiens sans le savoir.*
SOULAIROL J. : *Le message de Péguy.*
TRUC G. : *Le message de saint François d'Assise.*
WILBOIS J. : *La mission du chrétien dans le monde de demain.*

Publicistes chrétiens, in-8°, cour., Lethielleux :
BONTOUX B. : *Frédéric Mistral*, 48 p.
GOBILLOT R. : *Edmond Joly*, 30 p.

Bonne Presse, 1944 :
COLLIN H. : *Vie communautaire et sanctification du clergé diocésain*, 117 p.
CLEUX A. : *S'il y avait un Bon Dieu...*, 30 p.
MATTHIEU H. : *Est-ce-un devoir pour tout chrétien d'être apôtre ?* 61 p.

Éditions franciscaines, 1944 :
ALBARET (P. de L.) : *Saint François d'Assise vous parle du Christ Jésus*, 36 p.
DANVEAU D. : *A la suite de saint François. Le Tiers-Ordre*, 100 p.
MASSERON A. : *Saint Bernardin de Sienne et les mauvaises langues*, 45 p.
ZELLER R. : *Saint François d'Assise*, 72 p.

---

(1) La plupart de ces livres, mentionnés ici à titre de simple information, rentreront dans les prochaines recensions de la bibliographie spéciale ou générale.

Nihil obstat : Vesontione, die 16 Februarii 1945. A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1944. — N° 96 Bon d'impression 3.008

OUVRAGES RECENSÉS

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur